

50285

ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REGIAE UNIVERSITATIS FRANCISCO-JOSEPHINAE.

Sectio : PHILOLOGICO-HISTORICA. TOM. I. FASC. 1. Redigunt : ALEXANDER MÁRKI—JOSEPHUS HUSZTI.

DER EID ALS TAT.

VON

DR. KARL MARÓT

TIT. A. O. Ö. PROFESSOR AN DER KÖNIGL. UNG. FRANZ JOSEFS-UNIVERSITÄT.

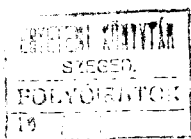
KIADJA

A „M. KIR. FERENCZ JÓZSEF TUD. EGYETEM BARÁTAIÁK EGYESÜLETE“.



SZEGED,
SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.

1924.



ACTA
LITTERARUM AC SCIENTIARUM

REGIAE UNIVERSITATIS HUNGARICAE FRANCISCO-JOSEPHINAE

SECTIO

PHILOLOGICO—HISTORICA

TOMUS I.

REDIGUNT:

ALEXANDER MÁRKI et JOSEPHUS HUSZTI

EDITOR: SODALITAS AMICORUM UNIVERSITATIS FRANCISCO JOSEPHINAE

SZEGEDINI 1924.

A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM

TUDOMÁNYOS KÖZLEMÉNYEI

NYELVÉSZETI ÉS TÖRTÉNETI ÉRTEKEZÉSEK

I. KÖTET.

SZERKESZTIK:

MÁRKI SÁNDOR és HUSZTI JÓZSEF

KIADJA: A M. KIR. FERENCZ JÓZSEF-TUDOMÁNYEGYETEM BARÁTAINAK EGYESÜLETE

SZEGED, 1924.



50285



TARTALOMMUTATÓ — INDEX

	Pag
<i>Dr. Karl Marót</i> : Der Eid als Tat	1
<i>Dr. Miskolczy István</i> : Anjou Károly balkáni politikája	57

Der Eid als Tat.)*

Von KARL MARÓT.

Man wird in dieser kleinen Schrift ein dreifaches Ziel erstrebt finden und diese Gedrängtheit vielleicht auch beanstanden. Nicht bloss der bekannte Schwur Achills soll hier erklärt werden; er erforderte unerlässlich eine neue Theorie des Eides; diese wieder wenigstens die Hauptzüge einer allgemeinen religionsgeschichtlichen Erklärungsweise, welche das Gewicht anstatt auf gedankliche auf alogische Tatsachen der religiösen Erscheinungen legte. —

Allerdings wurde hierbei eine einfacher erscheinende Betrachtungsweise — die allgemeine Theorie zu geben, die des Eides an diese anzulehnen und den Spezialfall nur als etwa ein Beispiel zu erwähnen — vermieden. Und zwar nicht nur, weil sich Verfasser — wie u. A. auch v. Wilamowitz für sein Herakleswerk — „die subjektive Berechtigung“ zu einem, objektive vielleicht wenig berechtigten Gedankengange nicht gerne nehmen liess. Wegen unzulänglichen Vorarbeiten aber war jene „allgemeine Theorie“ bisher ungeschrieben und auch kaum zu schreiben, das augenblicklich Mögliche also einzig damit zu leisten gewesen, dass man eben durch die Vertiefung eines Spezialfalles manches zur Erklärung der Theorie von der determinierenden Wichtigkeit der sublogischen Tat für logische Gebilde und ihre Hervorrufung beizutragen suchte, die Theorie sich wieder eben an diesem, noch unerklärten Eidfalle tadellos zu bewähren und bestätigen vermochte.

*) Dieser kurzgefasste religionsgeschichtliche Versuch bildet auch das fünfte, natürlich selbständige Stück meiner, unter dem Titel *Homerus Comparatus*, ungarisch begonnenen Serie. (S. auch im „Auszug aus der Monatschrift *Egyetemes Philologiai Közlemény*“, 1914, 1915 und 1916.)

I. Das Spezialproblem.

Achills Eid bei Homer und die Mängel der herkömmlichen Erklärung. — *Μὰ* ein ἀπομοιτιζόν; ὕρκος eine Ding- (keine Vorgangs-) Bezeichnung; 234^b—239^a kein eigentlicher Eidbestandteil. — Die Stelle muss als eine δηριζῶς angewandte Selbstverfluchung auf den Fall des Meineids verstanden werden; beschworen dabei ist das durch das Scepter symbolisierte Niemals-Erblihen. — Vorläufige Argumente für und gegen diese Auffassung.

Die Stelle A 234 ff. wird von Alten und Neuen einstimmig interpretiert. Τὸ πᾶν τοῦ ὕρκου wäre demnach: *μὰ τόδε σκήπτρον, ὅντως Ἀχιλλῆος ποθὴ ἔξειται νῦν Ἀχαιῶν* etc.,¹⁾ d. i.: „so wahr dies Scepter keine Blätter und Zweige mehr treiben wird, so wahr werden mich einmal die Achäer von Hektor bedrängt, schmerzlich vermissen.“²⁾

Auffallend vernachlässigte Punkte jedoch drängen zu einer tieferen Auffassung, ja die Unzuverlässigkeit dieses Gedankens, die Barschheit seines logischen Ganges kann eben nur durch eine solche eliminiert werden.

Also ist 1.) das *μὰ* in der einleitenden *καὶ μὰ*-Wendung — später allerdings eine emphatisch-affirmative Partikel³⁾ (*μὲν τὸν Δία* etc.) — bei Homer noch ὥς συλλαβῆς τᾶςιν ἔχον (so schol. ad A 86, Photius und Suidas) und von der alten Forschung als ἀπομοιτιζόν ἦτοι ἀποφατιζόν verstanden (s. Eustath.), welches, wenn es nicht schon in Antworten auf eine in der Frage liegenden Negation steht, (wie Aristoph. Eq. 336,) immer ein οὐ ποιήσω τό zu Folge hat (das οὐ projiciert: A 86, Ψ 43, v 339 usw.). Ja auch später, als schon das *μὰ* längst zum Acc. im Schwur, wie ὦ zum Vocat. im Anruf gesetzt wird,⁴⁾ muss noch in einem, auf *μὰ* in bejahendem Sinne folgenden Schwure, immer augenscheinlich als ἐπίρρημα κατομοιτιζόν und βεβαιωτιζόν das *καὶ* (νῆ) oder wenigstens eine aus dem Zusammenhange sich aufdrängende Bejahung neben ihm Gleichgewicht halten.

Jedenfalls war es verfehlt mit Eustathius dem *μὰ* entsprechend eine, dem Jaschwur (καὶ . . . ποθὴ ἔξειται) ἐν ἀποφάσει parallel sich anschliessende Abjuration (οὐ τι δυνήσεται) anzunehmen, (denn diese negative Form ist nur eine — weitere Beteuerung zu ἢ ποτ. Ἀχιλλῆος usw.); auch hätte man nicht mit Nägelsbach-Autenrieth zu μὴ Ζῆνα oder καὶ μὰ τόδε σκήπτρον etwa ἴλαον ἔχοιμι oder εἴη (im Sinne: „traun, das soll kein Scepter sein, wenn ich lüge“), ergänzen (was unwahrscheinlich, beim zweiten Falle sogar widersinnig störend ist);⁵⁾ und schliesslich auch mit Putsche nicht den abjurierenden Sinn von der Identifikation des *μὰ* und *μὴ* (μᾶν und μῆν)⁶⁾ abhängig

machen sollen. Dies Alles zeugt aber nur von einem Unvermögen der Kritik, das uns keinesfalls hindern sollte, auch weiter, nur behutsamer, einer hier deutlich geforderten, obzwar irgendwie unsichtbaren Abjuration nachzuspüren.

Allerdings genügt (wir gestehen es) dieser unser erste Punkt nicht unstreitig, um allen Zweifel aus dem Wege zu räumen; schliesslich aber steht er nicht allein.

Bekanntlich hat schon 2.) Buttmann — entsprechend der Gleichung $\delta\sigma\chi\omicron\varsigma : \epsilon\sigma\chi\omicron\varsigma = \beta\acute{o}\lambda\omicron\varsigma : \beta\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma = \mu\acute{o}\rho\omicron\varsigma : \mu\acute{\epsilon}\rho\omicron\varsigma$, der wieder eine aus dem Altertum stammende, volkstümliche Etymologie zugrunde liegt⁷⁾ — im $\delta\sigma\chi\omicron\varsigma$ „das, wobei man schwört“, d. i. das Wort für jenen Gegenstand erkannt, welcher den durch ihn sich Verpflichtenden hemmte,⁸⁾ d. i. ihn seinen Schwur zu halten zwang. Seine Beweise sind gut gewählt; auch die Adjectiva $\mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$, $\kappa\alpha\tau\epsilon\rho\acute{o}\varsigma$, $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\delta\epsilon\iota\acute{\nu}\omicron\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ $\tau\epsilon$ passen, an den angeführten Stellen, unleugbar besser zum Pfande des Eides, als zum Schwur selbst; und hauptsächlich zeugt der Gebrauch des Wortes $\delta\sigma\chi\iota\alpha$ (I 245, 269 ausdrücklich — „Tiere“ bezeichnend; 292 werden $\delta\sigma\chi\iota\alpha$ — abgeschlachtet⁹⁾) — ob ein adj. neutr., ob $\epsilon\pi\omicron\sigma\chi\omicron\rho\iota\sigma\tau\iota\zeta\acute{o}\nu$ — schlagend für diesen „primitive sense“. Leicht liessen sich ihnen sogar noch weitere, ähnliche Argumente, wie z. B. das der Personifizierung, d. i. Einführung des Gottes $\sigma\omicron\sigma\chi\omicron\varsigma$ in die griechische Religion, beifügen, (denn ist einmal der angerufene Gegenstand, der sich rächend gegen den Ungetreuen wendet,¹⁰⁾ fast unbemerkt¹¹⁾ in die Hesiod'sche Gottheit¹²⁾ übergegangen, so wird eben diese natürliche Glätte des Überganges auch als wuchtiger Beweis der Gegenstandsbedeutung vom $\delta\sigma\chi\omicron\varsigma$ hinzunehmen sein); oder auch das viel beanstandete Futur¹³⁾ $\acute{\epsilon}\sigma\sigma\epsilon\iota\alpha\iota$ $\delta\sigma\chi\omicron\varsigma$, (das auf einmal klar wird, wenn $\delta\sigma\chi\omicron\varsigma$ also in jenem Sinne das Scepter, wie z. B. $\theta\epsilon\omega\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\eta}\mu\mu\alpha$ X 358 Hektor, 273 Elpenor sein darf, d. h. auch hier sich eine Dingbezeichnung zu einer Vorgangsbezeichnung entwickelte).¹⁴⁾ Und auch Andere.

Worin sich Buttmann irrte, war nur, dass er (zu seiner Zeit allerdings fast natürlich) beim naiven Historismus stehen geblieben, nicht gesehen hat, wie die homerische Art eben jede „Gefühlhaftigkeit“ verdränge, d. h. die Formeln einer kühleren Objektivität und reineren Religion zu bevorzugen trachte. Und darum hatte er auch notgedrungen die Bedeutung jener Stellen,

wo Homer schon den *uns* geläufigen Schwur-Sinn des ὄρκος hat, missverstanden. Die Gegenstandsbedeutung nämlich ist keine verschüttete „Urbedeutung“, sondern — *die* Bedeutung, welche *trotz Homer* von Archilochos¹⁵⁾ bis auf Lukian¹⁶⁾ und Apollonios Rhodios¹⁷⁾ immer so zu finden ist und auf welche *alle* „neuen“ Phrasen und Wendungen (natürlich schon vor Homer entstanden, nur von ihm — verschwiegen), — nicht nur das Herodotische ὄρκους ἐπελαύνειν¹⁸⁾ und προσάγειν¹⁹⁾ — zurückzuführen sind. Denn die Stätigkeit, mit welcher in den Wortbildern, eben später, fortwährend sogar das naturrohe Silhouette des Brith-Eides²⁰⁾ hervordringt, — dass die Schwörenden in den Eid (= das Tier usw.) treten, austreten, in ihm bleiben usw.²¹⁾ — ist eben bloss hiedurch zu erklären. Homer, seine epische Stilisierung war es einzig, die eine abstraktere Bedeutung, welche — nicht nur ξ150, ο436 — auch im ὄρκον ἔλασθαι (X 119, δ 746) vor den, von Buttmann den Attikern vorenthaltenen Verblasungstypen (wie ποιῆσθαι, δοῦναι, λαβεῖν ὄρκους etc.), schon bestand, bevorzugte, ja jene Typen auch höchstwahrscheinlich in erster Reihe veranlasste.

In Anbetracht also auch dessen, dass ὄρκος (τόκος, βόλος etc.), im Gegensatz zu ἔρκος (τέκος, βέλκος) in denen die Bedeutung des fertigen Resultates oder der Sache überwiegt, mehr die Bedeutung einer Tätigkeit oder Bewegung hervorkehrt und natürlich auch mit dieser Färbung zu verstehen ist;²²⁾ dürfen wir schon 239^b als eine Identifizierung der Bedeutung der Eidesleistung mit dem Sinn des Scepters auffassen, (etwa: „mein Schwören ist, was dieses Scepter da symbolisiert.“) wozu sich aber die weitere Berechtigung

3.) aus der überschwänglichen Ausmalung und Beteuerung des Totseins des Stabes²³⁾ (234^b—237^a), d. i. dem ersten Teile der παρέκβασις 234^a—239^a ergäbe, — wollten wir nur seine Bedeutung, den Teil vorläufig nicht als dem Eide zugehörig, sondern für sich und streng innerhalb des eigenen Vorstellungskreises betrachtet, abwiegen. Denn allerdings wird von Pedersen eine Beschwörung gegen Krankheit und Besessenheit Šurpu V—VI, 60—143 (als Parallele zu Liv. I. 24), angeführt,²⁴⁾ wo das Los einer Zwiebel mit frappant gleicher Detaillierung und — mutatis mutandis — denselben Hinweisen beschrieben erscheint, wie hier das des Scepters — „Wie diese Zwiebel

abgeschält und ins Feuer geworfen wird, . . . wie sie *in ein Beet nicht mehr gepflanzt*, mit Furche und Gräbchen nicht mehr umzogen wird, *im Boden nicht mehr Wurzel schlägt*, *ihre Röhre nicht mehr wächst*, *das Sonnenlicht nicht mehr erblickt*, wie sie auf den Tisch eines Gottes oder Königs nicht mehr kommt . . . „²⁵⁾ — so dass wir nur durch das Abschliessende „so soll die Besessenheit, . . die in meinem Körper . . sitzt, wie diese Zwiebel abgeschält werden“, aus der völlig Homerischen Stimmung geweckt werden. Die Ausführung aber wurzelt augenscheinlich *nicht* in speziellen Eidesvorstellungen, sondern in tiefem Ähnlichfinden einer Naturerscheinung mit einem Vorgange unseres Lebens durch den subjektiven Anstoss einer relativen Wichtigkeit veranlasst, in deren Rolle allerdings auch das emotionale Schwören,²⁶⁾ aber auch ein Fluchen (wie bei Pedersen, aber auch I' 300) Ordal, Zauber, eventuell feierliche Vergleichen²⁷⁾ usw. figurieren können. Verschiedene Motive mit einem Worte, die dem primitiven Menschen eine Gelegenheit, solche geheimnisvollen Verknüpfungen zu empfinden resp. auszudrücken, bieten.

Der Sympathiegedanke zwischen dem Pflanzen- und Menschenleben wird allerdings überall gefühlt und das Sichgleichsetzen und Finden mit einem Bäume, Zweige, Frucht usw. nur allzu rasch fertig.²⁸⁾ Recht „australisch“ ist die Vorstellung am Bismarckarchipel durch den Manabegriff so unzertrennbar zusammengekuppelt, dass Menschen- und Baumleben in einem Körper zu zirkulieren scheinen: ein Knabe z. B. wird dann in die Reihe der Erwachsenen aufgenommen, wenn die bei seiner Geburt gepflanzte Kokuspflanze ihre ersten Früchte bringt (d. h. das Mana des Baumes auf den Menschen übergegangen ist); in einer Maorierzählung pflanzt der Gott Tu-mata-menga in Hawaiki einen Baum des Lebens und einen des Todes: ja die Kinder haben im Leben je nach dem gute oder schlechte Ausichten, wie nach der sogenannten Toki-Zeremonie ihr Lebensbaum Wurzel schlägt und schnell wächst, oder nicht;²⁹⁾ die von Maoripriestern bei dem Aufbruch in den Boden gepflanzten Stöcke bedeuten das Los der einzelnen Krieger: Bäume bei der Verlobung von kleinen Kindern in British Guiana gepflanzt, Leben und Tod der Kinder usw. Aber natürlich auch der Vater der Goldkinder kontrolliert wohl, im bekannten Grimm'schen Märchen (dessen Idee wieder auch aus indischen Erzählungen erwiesen ist), den Lebensgang seiner Kinder am Blühen resp. Verwelken der goldenen Lilie: auch im neugriechischen Volksliede³⁰⁾ verwelkt der Baum, bei dem zwei Liebende geschworen, sich nie zu trennen, als der Tod sie trennt, — und auch bei den alten Griechen „steht Meleager mit dem zugleich geborenen Baumzweige³¹⁾ in einem ähnlich sympathetischen Verhältnisse, wie die Dryaden zu den Bäumen, mit denen sie leben und sterben.“³²⁾ Denn solches *muss* ein jeder

auf Erden für ein subjektives Zeichen halten.³⁵⁾ Und ebenso selbstverständlich muss das dem Baume innewohnende Menschenleben (Geist) speziell auch dem Zweige zugedacht werden. Der Stab (= Scepter) nämlich bleibt auch als „die höchste Form“ nur — der Baum; auch das königliche Scepter konnte von AB. Cook als die konventionell gewordene Form der heiligen Zeuseiche betrachtet werden.³⁶⁾ Höchstens, dass er seinen Lebensstrom durch ein Wunder³⁷⁾ behält: wie Aarons Stab, grünt doch auch die Lanze des Amphiaraios als Lorbeer, des Romulus als Kornelkirschen-, die Keule des Herakles als Oelbaum wieder auf³⁸⁾ usw.

Auch an unserer Stelle also dürfte es sich um etwas Ähnliches handeln. Nur ist hier eben der Sympathiegedanke vom Baumleben so ausdrücklich negiert, das Inbeziehungsetzen ein so ver-wünschendes, dass die Gültigkeit der Aussage ἡ ποτ' Ἀ. ποθὴ ἔξεται als von demselben wunderbaren Vorgang abhängig betrachtet werden müsste,³⁷⁾ welcher auch 4 Mos. 17, in der Heraklessage und der Christophoruslegende,³⁸⁾ am klarsten und bekanntesten jedoch im Erblühen des toten Stabes im Tannhäuserliede³⁹⁾ über Menschenlos und Leben richtet. Dann nämlich, u. zw. nur dann, wenn es sich um einen Gottesurteilgedanken handelte, ist auch die ganze lange, διαστολῆς τε καὶ ἀνυποκρίτοις σιγῆς als unerwünscht internierte παρέχβασις 234—240, eben in *dieser* Form direkt willkommen; dann nur das bewusste Streben des Dichters nach einer, eben so ambivalent ausmalenden Ausdrucksweise, d. i. die tendenziöse Wahl des raren λέπειν verständlich, das nämlich auch im Sinne ἐκδέρειν μιστιγοῦντα (Phryn. Békkeri p. 51, 5) gebraucht, — während περιλέπειν „de carnibus detrahendis“ (Dind., vgl. Pherec. ap. Clem. Alex. VII. c. V. [30₃₋₄ St.] τῷ μηρῷ περιλέψαντες . . μέχρι βουβώνων, wie Mein. vol. 2. p. 261 es emendierte), λεπίζω für ἐκδέρω allgemein ist, — einzig ebenso das „Abschälen“ eines Zweiges wie das eines Menschen zu bezeichnen vermochte.⁴⁰⁾

Allerdings müsste das „Abschälen“, in solchem Zusammenhange auf einen Mann bezogen, unbedingt ἐξώλη αὐτόν (ἐ . . ἔλεψεν!) εἶναι καὶ γένος (οὐποτε φύλλα καὶ ὄξους κ.), d. i. die bekannte griechische⁴¹⁾ Strafe des Meineids⁴²⁾ meinen, wie sie historisch — wenn Fränkel recht hat⁴³⁾ — zuerst im Eide der athenischen Heliasten aufgewiesen (εὐδοχοῦντι πολλὰ καὶ ἀγαθὰ, ἐπορχοῦντι δ' ἐξώλεια αὐτῶν τε καὶ γένει), später allgemein geworden ist,⁴⁴⁾ und von Polybios III. 25, 6 auch in

den römischen Juppiter-Lapis-Schwur übertragen wird.⁴⁵⁾ Doch *dem* steht doch nichts im Wege; und also hätte man vor Homer allgemein und von ihm an dieser Stelle, seinen dichterischen Prinzipien gemäss, lau, ja verdrängt angewandt, bloss *eine Selbstverfluchungsformel für Ordalien*, Zeugnisablegen usw. etwa der Art anzunehmen: „Wie dieses Scepter da οὐποτε γ. κ. ὁ. γ., ἐπεὶ δὲ π. τ. ἐν ὁ. λ., οὐδ' ἄ., nachdem ihm χαλκὸς γ. τε καὶ φ. περιέλεψεν, — so soll auch ich περιλεψάμενος nie wieder erblühen und Kinder zeugen“.

Wie sich auch die *Formel* — mutatis mutandis — als Fluch für Vertragsbruch in einer babylonisch-assyrischen Opferzeremonie, ausgeführt im Eide bei Pedersen (S. 100) findet; nur dass eben dort anstatt des Scepters das Haupt eines Bockes, — die Häupter der Söhne, Töchter, Grossen, ja der Leute des Landes von Mati' ilu vertretend — die Gewährung der ihm vom König Aššurnirāri festgestellten Verpflichtungen bekräftigt.⁴⁶⁾ Das *Drama* selbst aber, auch beim Schwur der wilden Kubus,⁴⁷⁾ die zur Formel — „Möge mich, wenn ich die Unwahrheit gesagt habe, ein niederstürzender Baum zerschmettern, möge mein Geschlecht aussterben und vernichtet werden, wie diese Farnblätter“⁴⁸⁾ — alle Blätter von einem Farnkrautstengel abreißen und wegwerfen (A 245!); oder noch besser im sogen. din el-ūd der Araber, wobei der Schwörende ein Holzstückchen, einen Zweig oder einen Stock in die Hand nimmt und „bei dem Leben dieses Holzes!“ schwört.⁴⁹⁾ Ja — Homer selbst hat Γ 295 f. Beides: Formel wie Drama (vgl. auch Δ 161 f.); nur eben die Scene dem geänderten Schwurgegenstande gemäss, anders gefärbt.⁵⁰⁾

Nil obstat also. Besonders sogar wird eine solche Auffassung der Stelle durch die auffallende Tatsache empfohlen, dass sich unsere Kardinalpunkte gegenseitig fördern. Dass — im Eide befremdlich — μὲν als ἀπωμοιζόν einer Selbstverfluchung sehr willkommen ist, während vice versa nur die Selbstverfluchung als zu ergänzende Aposiopesis jenen eigentlichen Sinn dieses ἐπίρρημα ἀπωμοιζόν zulässt; dass die Auffassung des ὄρκος als eines tätigen Gegenstandes den Gedanken der Ordalsympathie, die Ausmalung aber eines Ordalgedankens den Gegenstand-ὄρκος ausgezeichnet unterstützt usw. — Was zugegeben, auch der Dichter, der sich solche Vorstellungen zurecht legte, seinen Achill kaum als eine Prophezeiung beschwörend, eher sich auf den Fall des Meineids verfluchend, gedacht haben musste.

Nur sind eben auch unleugbare Schwierigkeiten vorhanden; u. zw. zuerst speziell unsere Stelle betreffend: 1. die blasse

Verschwommenheit in der Hervorkehrung dieses angeblichen Ordal-Sympathie-Selbstverfluchungs-Gedankens und namentlich das Fehlen des „So-soll“-Teiles; 2. die Überflüssigkeit der *vorläufig unerklärt gelassenen* zweiten Schichte unserer *παρέμβασις* (237^b—239^a). Dann — die allgemeine Theorie des Eides betreffend: 1. die grosse Confusion, „welche unbedingt entsteht, indem wir anstatt des bisherigen „einfachen“ Eides so einen naturwilden und undecisen Gedanken (Eid, Ordal, Fluch ?) einführen und 2. die Tatsache, dass also im Eide der unerlässlich dünkende Zusammenhang mit Gott⁵¹⁾ nicht nur nebensächlich, sondern ganz ausgeschlossen erschiene. Welche Punkte fast alles, was man bisher in der Frage unter den Füßen zu haben dachte, ernstlich umzuwerfen bedrohen.

Um aber den Unterbau zu sichern, müssen wir uns zuerst diesen letzteren Schwierigkeiten zuwenden.

II. Der Erbfehler der Eidtheorien.

Logische Verschwommenheit der Bezeichnungen und Definitionen als zum Wesen des dennoch sui generis Eides gehörig. — Typische „Gottlosigkeit“ gewisser, ja (theoretisch) sämtlicher Eide und demgegenüber ihre latente resp. ausgesprochene „Göttlichkeit“. — Unzuverlässigkeit und Unbrauchbarkeit der religiösen Begriffsbildung am Begriffe „Gott“ erwiesen; Prinzip des axiologischen Abhanges, Manabegriffe, Erinyes usw. — Eine nicht-gedankliche „Erklärung“ erfordert.

1. Transcendent schillernd — allerdings — erscheint der Eidbegriff auch durch die meisten Etymologien. Abgesehen nämlich vom spätiuristisch-starren lateinischen iusiurandum,⁵²⁾ sind fast überall die Bezeichnungen typisch von den oben angedeuteten oder verwandten Gebieten geliehen, und werden *zugleich* für den Eid wie auch gewisse angrenzende Begriffe verwendet.

Also bedeutet z. B. das türkische Wort für ‚schwören‘ etwa ‚Segen oder Opfer trinken‘,⁵³⁾ das neupers. ‚sokend churden‘ ‚den Eid trinken‘, beide auf den als *Gottesurteil* verwendeten Eidestrunk hindeutend.⁵⁴⁾ Die gemein-germanische Sippe — von got. swaran, swör hergeleitet⁵⁵⁾ — lässt die Bedeutung des *Sich-verfluchens*,⁵⁶⁾ andere indogermanischen Stämme⁵⁷⁾ eine die feindlichen Mächte durch magische *Berührung* heranziehende *Zaubervorstellung* durchschimmern. Das babylonisch-assyrische Wort für Eid *mamitu* ist im Sinne ‚Besessenheit‘ oder ‚Fluch‘ ebenso häufig; das scheinbar synonyme *nišu* für *Bann*, *Fluch*, Besessenheit, in Zusammensetzung auch

für *Gebet* gebraucht;⁵⁸⁾ *še hū cā* (Jes. 65, 15 = Eidschwur) in seiner Bedeutung dem *Fluche* nahe,⁵⁹⁾ während ein anderes hebr. Wort etwa ‚sich besieben‘, d. i. *bei sieben Opfern beteuern*, bedeuten soll.⁶⁰⁾ Das gr. *ἑρκος* schliesslich erschien uns bereits, ebenso wie got. *aith*, as. *ēth*, ags. *adh* (= etwa ‚*ligament*‘),⁶¹⁾ von etwas *Fesselndem* übernommen, verweist also auf ein *Bündnis*⁶²⁾ usw.

Nirgends ein starr-kristallisiertes speziales Etwas, ist der Schwur überall ein lebendig-bewegter Begriff, als natürliches Glied des geistigen Organismus verschiedener logischen Gebiete Teil, durch Verbindungen über Kreuz und Quer verbunden und von diesen hin und her gezerzt. Was jedenfalls auffallend mit unserer „Verschwommenheit“ übereinstimmte.

Aber es steht auch um die bisherigen (wissenschaftlichen) Theorien des Eides nicht anders. Auf die Erzählung Hesiod 9. 782 ff. basiert — dass nämlich im Falle eines Streites oder Lüge *ἐν ἀθανάτοισι* der gewaltige Eideshort der Götter, in goldener Kanne das Wasser der Styx, herbeigeholt wird, worauf der also spendende Meineidige zweifache Not erleidet — hat doch *Hirzel* in einer ausgeführten Konstruktion, die Styx als eine entlarvende und schuldig sprechende Gottheit, den „ältesten“ Eid aber — obzwar schon bei Homer zu blossem Eidschwur abgemagert — direkt als ein ursprüngliches *Gottesurteil* aufgefasst.⁶³⁾ Auffallend oft ist er andererseits — veranlasst durch eine Schwur-symbolik, die etwa I' 298 ff. leicht als zauberkräftig gegen den falsch Schwörenden wirkend erscheint — auch als „ein übernatürliches, unbegreifliches und magisches Mittel“,⁶⁴⁾ d. i. *Zauberhandlung* erklärt worden.⁶⁵⁾ ungemein eng also mit einer Auffassung des Eides als *Fluch* verbunden.⁶⁶⁾ die auch von religiöser Seite nahegelegt wird.⁶⁷⁾ Fälle schliesslich, wie auch Eur. Iph. Taur. 744 ff.,⁶⁸⁾ und hauptsächlich semitische Vorstellungen, führten oft zu einer Auffassung als *Vertrag* oder *Bündnis*⁶⁹⁾ usw. Man könnte doch fast eben das ehrliche Schwanken in den Definierungen des Eides⁷⁰⁾ das Bezeichnendste nennen.

Wie (natürlich) solche und ähnliche „schillernde“ Wahrheiten keine Wahrheiten sind und der Eid doch schliesslich immer *auch etwas Anderes* bleibt, als womit man ihn also identifizieren wollte; wie falsch begründet daher und wie wenig definitiv eine jede dieser Definitionen ist,⁷¹⁾ — werden wir hier nur beispielsweise an einer, u. zw. an der ausführlichst begründeten der ähnlichen Hypothesen, an der *Hirzel'schen* nämlich, erweisen können, bei welcher schon den Ausgang ein grober, methodischer Fehler bildet. Denn wenn auch Hesiod allerdings freundlicher dem Volksglauben gegenüber



gestanden, wie z. B. Homer, und in mancher Beziehung primitivere Vorstellungen hervorgekehrt hat (so hier z. B. die sinnliche Gegenwart des Styxwassers), ist er dennoch ein Dichter, der sich kaum erlaubte, uns wissenschaftliche Dienste zu leisten und den Ursprung des Eides eruieren zu helfen. Er bevorzugt doch augenscheinlich gleichfalls seine poetischen Zwecke und eine, diesen entsprechende, eigenartige Deutung des vorgefundenen Bestandes, u. A. Personifizierungen von Abstraktionen usw. Aber auch im Ganzen. Um seinen „Ursprung“ aufrecht halten zu können, musste ja Hirzel sogar Einstellungen mit dem Abstrusen sich brüstender Alexandriner⁷²⁾ als historische Wahrheiten betrachten und fordern, dass also der „eigentliche“ Eid der assertorische (S. 3), der promissorische Gelöbniseid aber (auch Γ 298 ff. usw.) als sekundäre Bildung, nur zu einer Zeit entstanden sei, als der Styx-Eid schon „aufhörte der unmittelbaren Herbeiführung eines göttlichen Orakels zu dienen.“ — Wo doch eben die Alten (die natürlich noch lebhafter später sekundär gewordenen Charakterzüge empfinden mussten), den Eid meistens als wesentlich promissorischen ins Auge fassten;⁷³⁾ ihn auch Hesiod unläugbar hat (ἐ. 219), und gegen die Annahme eines bis Hesiod allgemein typischen assertorischen Charakters des θεῶν μέγας ὅρκος⁷⁴⁾ seine, natürlich ὁμηρικῶς abgemagerte, promissorische Verwendung in Ξ 37 ff. und ε 185 ff. ausdrücklich zeugt! Nicht ohne Grund also hatte auch Hirzel selbst sich veranlasst gefühlt, schliesslich die Sonderung jener beiden Formen als unwichtig zu erklären.⁷⁵⁾ — Und mutatis mutandis würden sich natürlich auch bei den übrigen Identifizierungen ähnlich unzulässliche Gewalttaten finden, deren Entdeckung wieder nur den Widerschein von etwas Eigenem und Bestimmtem auf den Eid wärfe.

Was einfach und — verblüffend bedeutete, dass also der Eid, in dem ein auffallendes Schillern immer deutlich an angrenzende Erscheinungen hinweist, nie als ein einheitlich in sich verschlossenes Etwas, aber — da sich doch solche Züge immer als trügerische Übereilungen erweisen müssen, — auch im Gegenteil, als etwas Transcendentes nicht aufgefasst werden dürfte!

2. Und ähnlich steht es auch um die angebliche Gottlosigkeit. Sie hätte nämlich ebenfalls ihre guten Argumente, deren Gültigkeit eben von den Grössten und Besten immer gefühlt worden und auch in Protestform zum Ausdruck gebracht worden ist.

Die pythagoräischen Vorschriften,⁷⁶⁾ u. A., haben, uralten Traditionen und Ahnungen folgend,⁷⁷⁾ direkt das μὴ ὁμνῶναι θεοῦς; aber auch das von Epiktet⁷⁸⁾ und nach dem AT⁷⁹⁾ zuerst von Christus (E. Matth. V₃₃₋₃₇ und Jak. ep. 5, 12⁸⁰⁾ sodann von den sogenannten herätischen Sekten⁸¹⁾ (Katharer, Waldenser, Baptisten, Mennoniten, Herrnhüter, Quaker, Nasarener), ja prinzipiell sogar von Kant⁸²⁾ und Fichte⁸³⁾ verkündete μὴ ὁμῶσαι ὅλως verwirft wohl für die ideale christliche Gesellschaftsordnung den Eid,⁸⁴⁾ nur weil Jesus ihn in seinen Wurzeln instinktiv als gottlos empfunden hat.⁸⁵⁾

Wie er nämlich schon τοῖς ἀρχαίοις (d. i. dem AT) eine an sich gewagte, zweischneidige und leicht den Gott herausfordernde Sache gewesen⁸⁶⁾ (und auch heute ist),⁸⁷⁾ galt es in dem jüdisch-christlich, ja dem orientalisch denkenden Altertum überhaupt fast einstimmig, dass auch qui per salutem suam iurat, per Deum iurare videtur, — respectu enim divini numinis ita iurat,⁸⁸⁾ also durch einen *Jeden* Eid den Gott verletzen musste.

Allerdings aber *konnte* man sich also den Eid auch — gottlos vorstellen, ja, er widersprach eben wegen seiner geahnten, *ursprünglichen* Niedrigkeit⁸⁹⁾ dem Zusammenbringen mit Gott, und musste in einer ethischen Zeit, wo er schon unseparabiliter mit dem Eid verwuchs, den Contrast eben in dieser engen Nebeneinanderstellung, bis zum Verboten des Schwörens selbst, unerträglich machen. Was sonst denn, als eben das Ursprünglichfinden dieses gottlosen Eides, steckt doch in der Animosität eines Radamanthys und Sokrates gegen den göttlichen Eideszeugen, und bei Vergil in der Übertragung Aen. 12, 206 ff., wenn er auffallend gegen die ethisch-religiöse Homerische Überstreichung (vgl. Eust. ad l.), vom Eidscepter einfach als von einem Sceptrum spricht, welches Aeneas, ohne etwas mit einer Göttlichkeit zu tun haben, dextra *forte* gerebat, d. h. weder heilig noch wertvoll betrachtet war?

Diese Weisen des Altertums lieferten allerdings keine durchgeführte Theorie des gottlosen Eides. Ihre guten Gründe jedoch stehen klar vor uns: Christus, der eine höchst logische und ethische Religion verkündete und das Christentum überhaupt, mochten die radikale Loslösung des Eides vom Vindex-Gotte kaum beabsichtigt haben; (jene Wurzeln nämlich, welche Christus als ἐκ τοῦ ποτήριου gewachsen erkannte, hätten bis in die tiefsten und unreinsten Fasern blossgelegt, auch den ethisch-praktischen Wert des Stammes vernichtet, welcher ihm aber kaum anders zu ersetzen gewesen;) Sokrates wieder. — der ἐκ τοῦ πατριευχόριος Eide, sicher nicht die Religion verspottend, wie ihn Tertullian u. A. beschuldigt, noch um die Bürger zu verblüffen, wie man allgemein annimmt, bei den feierlichsten Angelegenheiten seines Lebens leistete,⁹⁰⁾ — Sokrates seinerseits konnte wegen unzulänglichen logischen Prämissen nicht zur philosophischen Klarheit einer Theorie gelangen. Demgemäss liess also Christus mit dem Anscheine einer nur leichteren contradictorischen „Übertreibung“ einfach das μὴ δοῦσαι ὄλον und das μήτε ἄλλον τινα δορον,⁹¹⁾ Sokrates seine stummen Fühlungen und unbegründete Praxis sprechen. Und viel weiter sind auch die minorum gentium, ja selbst die Modernen nicht gelangt, obzwar sämtliche direkte Auffassungen der sogenannten τιμώματα-⁹²⁾ Eide,⁹³⁾ bei denen man nämlich für die Wahrheit des gesprochenen Wortes nicht einen Pfandempfänger, nur den Wert des

Pfandes, also somatisch sich selbst, Heil⁹⁴⁾ und Haupt,⁹⁵⁾ Brust⁹⁶⁾ und Bart,⁹⁷⁾ Genitalien⁹⁸⁾ (= Geschlecht), Kinder, nahe Blutsverwandten: Geschwister, Eltern, Gatten (z. B. *O* 37ff. Eur. Hel. 835),⁹⁹⁾ auch tote resp. ermordete,¹⁰⁰⁾ ja Symbole oder Attribute der Persönlichkeit, d. i. Waffen,¹⁰¹⁾ Wagen und Pferde,¹⁰²⁾ Scepter,¹⁰³⁾ Ehebett der Frau usw. einsetzt, potentielle „gottlose“ Theorien sind, und der Sinn überall zweifellos entweder der ist, dass sich diese teuersten Sachen gegen den Meineidigen erheben und ihm — selbst — Verderben bereiten sollten (wie es *Völuspá* Str. 5 tatsächlich geschieht),¹⁰⁴⁾ oder höchstens jener, dass sie ihm als *τιμώτατα* durch ihren freigestellten Untergang resp. Verderben den möglichst grössten Kummer verursachen;¹⁰⁵⁾ (nie aber Götter, als ethische Persönlichkeiten oder Hüter ewiger Wahrheit, zu Zeugen oder Vollstrecker des Eides angerufen werden).¹⁰⁶⁾ Und obzwar doch (desweiteren) eine gottlose Vorstellung auch den Auffassungen des Eides als Fluch, Zauber ja sogar als „Gottes“-urteil¹⁰⁷⁾ zugrunde läge, wobei es z. B. bei Hirzel auffallend durchleuchtet, wie er (und Hesiod) aus speziellen Gründen mit einer rächenden Gottheit nur ganz oberflächlich die magische Direktwirkung überstrichen hatte!¹⁰⁸⁾ — Wie immer aber sie auch vorbereitet gewesen, und gelegentlich besonders altertümlich gefärbter *ὄρχοι νόμιμοι* oder *ἐπιζώοι* nicht nur von Schwörenden gedacht, auch von Theoretikern, wie Meyer usw., öfter ausgesprochen werden musste, ist bis heute eine Theorie der grundsätzlichen Gottlosigkeit des Eides m. W. dennoch nicht verfasst worden.

Aber auch mit Recht. Es wäre nämlich ein vergeblicher Versuch gewesen, wobei sich einfach dieselben Schwierigkeiten, wie auch beim Flucheide usw., vorgefunden haben müssten. Andererseits nämlich sprechen fast dieselben Autoren und Data auch — für die Göttlichkeit des Eides:

Wie der Schwur Agamemnons mit *εὐξάμενος* eingeführt, seiner Anrufung an die Götter als Zeugen *I* 275 durch *εὐχετο*, — also wird auch des Eides Vergil. Ae. 12, 175 durch *precatur* Erwähnung getan. Seit dem Altertum fast allgemein sieht man in jedem Schwure eine religiöse Tat und Philon gebraucht u. A. *εὐχὴ* auch im Sinne von *ὄρκος* (de spec. legg. II. 24 CW. etc.). Er ist immer gewesen, ja ist bis heute nur die Bitte um das göttliche Zeugnis: *μαρτυρία θεοῦ*¹⁰⁹⁾ oder *κατάκλησις θεοῦ*; eine

durch göttliche Mitwirkung (*προσπαράληψις θεία*: Clemens. Strom. VII, 8) verstärkte Versicherung,¹¹⁰⁾ also eine nicht nur bestimmte, sondern auch religiöse Tat.

Selbst die Theoretiker, welche dies bestritten, konnten sich doch eigentlich nie ganz von der Göttlichkeit des Eides los-schlagen. Das Wollen der Reform Matth. V. 33 ff. ist keineswegs konsequent durchgeführt,¹¹¹⁾ und Christus selbst schwört, ganz so wie auch Gott im AT.¹¹²⁾ Wie Pythagoras oder gar Radamanthys das *οὐδένα ἐάν ὅρκους ποιεῖσθαι κατὰ τῶν θεῶν*¹¹³⁾ und den Eid bei einem Tiere z. B., verstanden haben, ist natürlich diplomatisch nicht zu erweisen, da die überlieferten Erwähnungen augenscheinlich sekundär-willkürlich sind. Höchstwahrscheinlich aber glaubte Sokrates (und Radamanthys) eben durch die Verschonung Gottes göttisch gehandelt zu haben. Und dieselbe Vitalität solches Fühlens ist auch — um nur einen Grenzfall zu erwähnen — noch im späten Schwanken u. A. Wünsch's¹¹⁴⁾ vorhanden, der den Baumschwur betreffend¹¹⁵⁾ nicht entscheiden kann, ob man mit alter Baumverehrung (Baumseele) oder bloss mit einem besonderen *Werte* zu rechnen habe. Ja es kommt uns sogar leicht zu beweisen, dass wenn man sonst auch „à la Radamanthys“¹¹⁶⁾ Felsen,¹¹⁷⁾ Tiere,¹¹⁸⁾ und andere unpersönliche Wesen¹¹⁹⁾ zu Zeugen ruft, die also gewürdigten leblosesten Gegenstände als besondere *τίμια*, streng-axiologisch betrachtet schon etwas ein *ἐνθεον* bilden, d. h. der logischen Deutung immer ein Theoplasma¹²⁰⁾ liefern.

So aber dürfte man wohl anscheinend mit gleichem Rechte oder Unrechte vom Eide als etwas immanenter *Einem* und transcendent Veränderlichem, wie auch als von etwas Göttlichem und zugleich Gottlosem sprechen, d. h. — weder vom Einen noch vom Anderen. Was unverkennbar überhaupt für einen gemeinsamen Fehler solcher Einstellung zeugte, welcher demnach im einzig gemeinsamen Punkte dieser Beweisführungen, d. h. in ihrer logisch-kausalischen Art stecken müsste. Und dieses negative Ergebnis gedenken wir nun auch positiv nachzuprüfen.

3. Der ziemlich grobe logische Fehler liegt natürlich in der religiösen Begriffsbildung im Allgemeinen.

Betrachten wir z. B. den Begriff der Gottlosigkeit resp. der Göttlichkeit.

Heute allerdings, im Sinne der sogenannten präanimistischen Auffassung,¹²¹⁾ spricht man allgemein schon gegen Tylor, Lippert, Spencer, Wundt usw. von autarkischen Sympathiehandlungen der Magie:¹²²⁾ von einer Periode der religiösen Entwicklung „wo der Mensch sich nicht darauf angewiesen glaubte für gewisse Wünsche und Angst die Hilfe von Göttern oder Dämonen in Anspruch nehmen zu müssen, sondern sich selbst in der Lage fühlte, Unsegen abwendend und Segen herbeiziehend in den Lauf der Natur einzugreifen.“¹²³⁾ Der berühmte nganga der Bafioti kennt keine elementaren Geister: Lebens- und Kraftprinzipien sind überall verstreut und diese Kräfte wirken in der schwarzen, wie auch in der weissen Magie.¹²⁴⁾ In Indien und Ägypten denkt und spricht man gewöhnlich, in direkter Weiterentwicklung der alltäglichen mechanischen Kausalität, nur an resp. von einer gewissen lebendigen Zauberkraft gewisser Naturobjekte, Gegenstände und auch Handlungsweisen.¹²⁵⁾ Aber auch bei Leuten, die zweifelsohne einen Gott kennen, genügen zur Erklärung ähnlicher Bräuche — ohne sich dabei die Wirkung der Götter oder Dämonen vorzustellen — bloss der geeignete Mensch, das Ding und die Verhältnisse;¹²⁶⁾ man mutet im Allgemeinen dem ausgeschütteten Wasser die Kraft Regen zu erzeugen, den eingeschlagenen Nägeln das Versiechenmachen einer beliebigen Person, einer gezogenen Linie das Verhindern des drohenden Übels zu. Und ebenso wird nur das Tondi der Dinge in Bewegung gesetzt gedacht, wenn der italienische Bauer bei Gewitter mit allen Glocken läutet und all sein Eisengerät auf den Hof wirft, der Deutsche Palmkerzen auf den Tisch stellt oder in das Feuer wirft usw. Und — dennoch darf man solche Vorgänge, nicht nur im Sinne christlicher Spekulation, auch logisch nicht „gottlos“ nennen.¹²⁷⁾

Die Fortschritte der vergleichenden Religionswissenschaft machen es unzweifelhaft, dass der Begriff „Gott“ durch den Zug des Übernatürlichen und das Charakteristikon einer — nur mit dem Menschen langsam ethisch werdenden — Persönlichkeit so ziemlich erschöpft, beide aber schon im primitiven „Kraftbegriffe“, in diesem nur logisch nicht entwickelten, potentiell ebenbürtigen Begriffe¹²⁸⁾ enthalten sind. U. zw. ist das Übernatürliche auffallender, schon durch die besondere Benennung, überall kundgegeben; auch der Zug der Persönlichkeit aber wird durch die allgemeine anthropomorphistische Neigung, welche alles, was sich wirkend¹²⁹⁾ oder sich bewegend¹³⁰⁾ offenbart, (whatever seems to move or act spontaneously, wie es Carveth Read sagt [S. 151 f.]) nur als eine Person erklärt (vgl. *βίη* : *βίος* = *vis* : *vita*),¹³¹⁾ leicht als im Kraftbegriff schlummernd verraten. Die Vergöttlichung nämlich wird nicht nur bei „persönlichen“ *μυῖωτατα*, so verstorbenen oder gar ermordeten Eltern (= Manen, aus denen sich mit den Fortschritten des Totenkultes bald die Ortsgeister und dann die Erinyen — ursprünglich nur zür-

nende Totenseelen,¹³²⁾ dann schon v 78 Repräsentanten der Unterwelt¹³³⁾ und als solche spezifische Fluchgottheiten¹³⁴⁾ — entwickeln) eine schlüpfrig leichte; auch gewisse, meist fürs Leben unentbehrliche Gegenstände, solche z. B., bei denen man wie beim Leben schwört d. i. Wasser,¹³⁵⁾ Feuer, Sonne, Luft¹³⁶⁾ etc., werden fast unbemerkt zu Styx, Helios,¹³⁷⁾ Uranos, Gaia¹³⁸⁾ etc. Sehr bezeichnend sind auch die Zauberkraft-, Mana- resp. Hau- oder Mauri-Begriffe^{139a)} ‚Theoplasma‘ genannt worden (d. h. in „Geister“ übergleitend);^{139b)} ja allbekannt besitzen Bewegungen, Töne oder Gerüche, d. i. eben nur — „Werte“ im weitesten Sinne, auch bei der harmlosesten „praeanimistischen“ Auffassung, ohne Geister-, Vergeltungs- sogar Wertgedanken, bloss durch die Vorstellung der „lebendigen Kraft“ (tondi) der Naturobjekte und der Handlungen (Stein = hart; Eisen = schneidend; Wasser oder Phallen = Fruchtbarkeit usw.) schon die unwiderstehliche Neigung in „Seelenstoff“ (wie Kruijt das nennt), und an diese klebend in Macht- und Persönlichkeitsvorstellungen zu übergehen.

Allerdings kommt es bei gewissen Individuen und zwischen gewissen Verhältnissen nicht zum Göttlich-Erklären, d. i. logischen Bewusstwerden der Göttlichkeit der Handlung. Doch irren sich die bisherigen Auffassungen allerdings darin, dass sie logisch niederere resp. höhere Gradierungen als historische Phasen aufgefasst haben („präanimistische“, „animistische“, „dämonische“ und „göttliche“ *Perioden* unterschieden), während richtig verstanden das „keine elementaren Geister zu haben“ nie als ein geschichtliches Stadium, immer nur als Fixierung einer individuellen oder accidentellen logischen Ungeklärtheit aufzufassen ist. (Höchstens, dass der *gewöhnlichere* Fall unter „primitiven“ Verhältnissen die logische Unerklärtheit, in entwickelteren aber die Differenziertheit ist.) Gott ist nicht das Ergebnis gewisser Entwicklungsstadien, ist immer das Resultat logisch-kausalischer Dispositionen resp. Zwangsanwendungen; hier mehr gefühlt, dort mehr gedacht. Wie sonst wäre es denn zu erklären, dass auch mit dem entwickeltsten Gottesglauben friedlich zusammen, diese logisch-potentielle Unentwickeltheit in jedem psychologisch entsprechenden Falle auch bei innbrünstigsten Gläubigen wieder immer da ist, während andererseits auch bei den Primitivsten ein beliebiges, instinktiv ange-

wandtes Scepter (aus wie wertlosem Holze immer) in einem Moment nicht mehr als ein blosses ἀφελές τε καὶ ἐντελές, sondern als τιμώτατον und auch — religiös figuriert?

Unser Gott ist jedenfalls eine Hochstufe, der man rationell unter — der Stimmung und Notwendigkeit gemäss — „primitiven“ Verhältnissen nur teilweise und mangelhaft nahezukommen vermochte. Wird doch oft nur durch auswärtiges Forcieren einer, der Sache gemäss ungelegenen, logischen Einstellung, u. zw. bloss ein mehr oder weniger differenzierter „Nachdruck“ von ihm erhalten. Und, *unsere* Fähigkeit logisch auseinander zu halten, geht dem Primitiven gänzlich ab. Dessen ungeachtet aber, wenn auch logisch nicht bewusst, ist Gott mit der Vorstellung einer Kraftentladung, resp. ihrem gewollten Hervorrufen, ja mit der primitivsten axiologischen Wertung, die schon im zielbewussten „Bemerken“¹⁴⁰⁾ resp. „Machen“ steckt, vorhanden, und entwickelt sich unter günstigen Verhältnissen auf dem axiologischen Abhange unaufhaltsam. ‚Heilig‘ ist mit ‚wert‘, ja potentiell jedenfalls schon mit ‚bemerkt‘ identisch, d. h. eine jede logische Wertung in ihrem menschlichen Grunde schon axiologisch, die axiologische aber potentiell schon religiös, und einen Gott zu haben sozusagen mit „ein denkender Mensch zu sein“ identisch. In vollem Rechte also sagt WFOtto,¹⁴¹⁾ dass wer in diese „nicht auf rationalem Wege entstandene Vorstellungswelt mit den Mitteln der wissenschaftlichen Logik Ordnung bringen und Früheres von Späterem unterscheiden“ wollte, sie nicht erklärte, sondern zerstörte „um etwas ganz und gar anderes an ihre Stelle zu setzen“.

So aber erschien uns der Begriff „Gott“, consequent genommen, als ein nichtssagender und nur störender, der, weil er weder einen bestimmten Anfang noch Ende hat, und etwa die personifizierte Hervorkehrung unseres anthropomorphistischen Strebens ist, den unlösbaren Widerspruch, dass der Eid auf einmal als religiös betrachtet werden müsste, ohne im Wesen religiös zu sein, augenscheinlich verursacht. Ja er verursacht auch die Unbrauchbarkeit von Begriffen, wie Zauber, Ordal Fluch usw. und — die Unmöglichkeit *aller* bisherigen Eidtheorien.

III. Lösungsversuch des Theorieproblems.

Der sublogische Eid, und wie er zu „begreifen“ ist. — Die Verwertung (vokaler u.) tätlicher Gesten, sodann reduzierter Formeln und Theorien (Die Greif- und Schleuderbewegung; Bedeutung der religiösen, d. i. „magischen“ und ethischen Deutungen). — Die Uerscheinung hauptsächlich in einer charakteristischen Faustgebärde gegeben. — Andeutung des Überganges vom „vor“-göttlich-theoplastischen zum logisch-religiösen Eide.

1. Moderne Forscher¹⁴²⁾ suchten schon allerdings vielfach, nur eben auf unsicheren erkenntnistheoretischen Grundlagen, vom Eide, diesem schon von den Weisen des Altertums verdächtigten *δύσφημον καὶ στυγερὸν* Sprössling in Samt und Seide der geläutertesten Menschlichkeit zu erweisen, dass die „Kraft Gottes“ nicht von vornherein zu seinem Wesen gehöre, ja dass er mehr für die Götter geleistet als die Götter für ihn gelten, und anstatt „religiös“ zu sein, nur bedeutend dazu beigetragen, dass die gewöhnliche Legierung — „Religion“ genannt — zustande käme.¹⁴³⁾ Andererseits wieder hat z. B. schon Meyer prinzipiell das „Werk“ als wesentliche Eigenheit des Eides hingestellt,¹⁴⁴⁾ P. Wendland nicht nur behauptet,¹⁴⁵⁾ dass „beim Eide — mit dem Worte die sinnbildliche Handlung als eine Verkörperung verbunden sei“, sondern das Wort auch als bloße Begleitung betrachtet, die nur den Zweck hätte der *Handlung* die besondere Bedeutung als Zeremonie zu geben, ihr vor Menschen die übernatürliche Wirkung zu sichern, usw. Ja man muss es verstehen, dass hauptsächlich die letzte, verhältnismässig sehr feine Bemerkung, eigentlich schon das Lösungswort enthalte, das allein ernst genommen werden musste. Gegenüber alter und neuer Scholastik aber durften sich diese beiden richtigen Wahrheitskeime nicht eher zur gültigen Harmonie ergänzen, bis nur die Einsicht gewonnen war, dass Heiligkeit (= Wert!) dem Eide nur in *einem* Sinne, u. zw. darum abgesprochen werden muss, weil zum innerst rätselhaften Wesen einer sogenannten „religiösen“ Erscheinung kein logischer Begriff, überhaupt keine logische „Erklärung“, Theorien usw. führen. Die Erkenntnis aber der Wertlosigkeit unseres Denkens überhaupt,¹⁴⁶⁾ hauptsächlich doch für die Erklärung gesteigerter Lebensäußerungen, die ihren tief wirkenden Lebenskern etwa schon durch ihre emotionale Erscheinung verraten (= Gebiete der Religion und Poesie, Sitte und Brauch etc.), — war selbstverständlich nicht

leicht gegeben. Wir sind eben als sprechende Menschen geboren, die unsere anthropomorphen Vorstellungen als Wahrheit, unsere Sprache als das Leben ausdrückend betrachten; und wenn auch die gierige Maximalität der „Erklärungen“ (Gott, göttlich!); das leichte Übergleiten von einem unsicheren Boden zum Anderen; die Verschwommenheit und Irrelevanz, mit wecher sich einzelne Formen dieser logischen Nachbildungen immer anders und ganz launenhaft — bald sofort, bald nur auf Anfrage, bald mit der Zeit etwa „automatisch“ entwickelt — melden, ja oft gänzlich ausbleiben usw., schon langeher die Notwendigkeit einer anderen Erklärung, resp. die Einsicht nahe legten, dass alle „Auffassungsweisen“ im Grunde nur ein nachträgliches und schlechtes Übersetzen von etwas gänzlich Heterogenem, sprachlich Inkommensurabeln sein müssen, — das positive Resignieren, dass der Eid (z. B.) weder vom Schwörenden, noch von einem Erklärer je völlig in Begriffe rationalisiert werden dürfte, ja sogar der Begriff, je logischer desto sicherer auf das Begreifen des Wesens verzichtete, und dazu nur eben das Sichversetzen in einen Zustand „de conscience annulée“ (Bergson)¹⁴⁷⁾ ver helfe, — dies eben musste der neuesten Wissenschaft reserviert bleiben. So aber musste es auch bis heute an der Plattform fehlen, auf welcher der Eid auch von der Religion loszusprechen sein könnte, ohne damit — was feststeht — aufzuhören religiös, d. i. übernatürlich und persönlich deutbar zu bleiben; auf welcher die unzertrennliche Verwachsenheit des areligiösen Eides mit der — Religion ebenso gut, wie auch die sonst rätselhaft bleibende Tatsache erklärt sein durfte, dass auch völlig profane Gegenstände den Göttern gleich beschworen werden.

Heute jedoch können wir schon glücklicherweise dem *wahren* Eide als einer *sublogischen*¹⁴⁸⁾ Verhaltens- und Erlebnisform in einer alogischen Richtung nachspüren, d. h. ihm — m. W. zuerst — eine Behandlung zuteil werden lassen, die in jenem *anderen* Eide sein Wesen suchte, welcher sich — mit anthropomorphen, wörtlichen Gebilden (Texten und Theorien) zwar irgendwie nachahmbar — in seiner eigensten Tiefe aber eher nur nachempfinden als beschreiben, keinesfalls „erklären“ lässt; in der sublogischen Tat also, an der sich dann der Gedanke als an einem Stoffe versucht, (wie Hebbel es irgendwo ausdrückt),¹⁴⁹⁾ und die den logisch denkenden Menschen gewisser-

massen determiniert. Eine Behandlung, die ermöglichte, dass die Tätlichkeit der Eidleistungen (gewöhnlich als sinnloser Formalismus betrachtet), einmal nicht als blosser „symbolische Veranschaulichung“ der Gedanken, direkt aber als etwas in ihrem gedankenlosen Wesen Wesentliches aufgefasst werde, dem gegenüber das „Sinnvolle“ (Metapher, Text usw.) höchstens mittelbar etwas bedeutete.

Soll nämlich ernstlich das gedanken- und wortlose (intuitive) Nachempfinden selbst, d. i. eine Richtung und Einstellung unseres Wesens, die „die Rede des *Dichters* als wahr empfindet und mit der Denkweise des *Primitiven* verwandt ist“ (WFOtto), die Erklärung liefern, so dürfen wir uns von „schillernden“ Vorstellungen (d. i. aus wesensfremdem System stammenden, in bunter Reihe, doch mit schwachen Fäden dem emotional-sublogischen Wesen sekundär angehängten — ἀδιόγορα), nur je weniger beeinflussen lassen, und als Hauptzeugen in erster Reihe alogische Zeichen und Elemente vernehmen, welche voraussichtlich besser über eine alogische Tätlichkeit als Definitionen und Gegendefinitionen, (d. h. sekundäre ja tertiäre Übersetzungen), aussagen werden. Die typischsten Fälle allerdings — so u. A. der echtrömische *διὰ λίδων* Eid¹²⁰) — kehren doch deutlich eben diese nichtwertenden Charakterzüge und Momente hervor, die desto wahrscheinlicher vom Denken unabhängig zustande gekommen sind, je weniger sie durch dasselbe zu verstehen, ja ihm überhaupt nütze sind. Auch durch die spät-sekundären und, natürlich, rationalistischen Überlieferungen aber werden noch immer deutlich, und *unter* dem Gedanklichen sozusagen fassbar, solche gedankenlosen Lebensäusserungen (Gebärden ohne gedankliches Ziel, d. h. nur mit „physiologischer Logik“ verrichtet) schimmern, die so manches von einem rein motorischen Handeln „ohne Denken und Religion“ erzählen. Immer noch recht gut und verhältnismässig leicht also können gewisse, sublogische Urelemente, wie immer auch ihre unübertreffliche Einheitlichkeit von der tastenden Vielheit wesensfremder Versuche verstört geworden ist (vgl. unten IV. 1.), auch aus dem entwickelten „Eidopfer“ (um die übliche Benennung zu behalten) zur Geltung gebracht werden.

2. Allerdings kehrt der Eid auch in seiner *Wörtlichkeit* ein *mehr* vom Leben aussagendes und daher für uns wichtigeres Angesicht — oft mit

dem des Gebetes verwechselt — hervor, welches (wie beim Gebet) einem (natürlich) lautlich-sublogischen Leitmotiv nachgebildet erscheint. Die Herkömmlichkeit z. B. der Accus. des Affekts in Eidanfängen, wie $\nu\eta\ \tau\eta\nu\ \alpha\theta\eta\nu\alpha\nu$ (anstatt des Vocativs), bürgt mit dieser seinen Färbung ebenso schlagend für die Ursprünglichkeit eines emotionalen Ausrufes (einer vokalen Geste) und für das Accidentale des Begrifflichen (u. A. auch Gottes, als Subjekt-Objekt) bei der Eiderscheinung, wie wohl für das Gebet im Allgemeinen die Wichtigkeit vom Rhythmus, Folge, Tonmodulation, Formalitäten, das Unverstandene (Nebensächlichkeit der Bedeutung) und andere wohlbekannte, nichtlogische Bestandteile der entwickelten Erscheinung ein Ähnliches bezeugen. Zum sublogischen Handlungswesen aber, muss man nicht einmal den Weg dieser jedenfalls schwierigeren Quellenforschung wörtlicher Tätigkeit starten. Als „Mittlerscheinung“ nämlich, welche auch ein entwickeltes, dramatisches Angesicht (mit dem des Opfers verwechselbar) hervorkehrt, macht er doch auch die Entwicklung des Gebärdenreflexes zur Opferhandlung durch. Seinem Grundstocke also wird auch eine sublogische *Betätigung*, wie sie die Ritualhandlungen allgemein zur Basis haben, zuzudenken sein. Ja, die Hartnäckigkeit von uns überflüssig empfundener Formalismen — wenn z. B. der natürlich logisch entwickelte, feierliche Eid im Altertume immer von einem Opfer begleitet,¹⁵¹⁾ die τόμα, σφάγια, σπονδαί usw. bei den Gerichts- und Bündniseiden nie weggelassen erscheinen¹⁵²⁾ — zeugt sogar von grösserer Wichtigkeit eben dieses Angesichtes. Deutlich und plastisch ist also (wenn wir die hörbaren Elemente vernachlässigten), dasselbe Ergebnis, eben auch auf den Spuren dieser krasseren, nichtlautlichen Gebärden-elemente zu erhoffen; obzwar die Aufgabe auch so noch keine leichte ist. (Es muss ja aus darauf und daraus allmählig Losgewickelterm auf das, was dies hervorzurufen am geeignetesten gewesen, zurückgefolgt werden, während selbst die Entwicklung erst dann restlos und deutlich vor uns stünde, wenn ihr, bereits gewusst, jene Urform, mit nur potentieller Gedenklichkeit zugrunde gelegen und ihre Notwendigkeit erklärt hätte!) In Ermangelung aber eines leichteren, ist eben dieser schwierige Weg einzuschlagen, auf welchem sich auch sofort zwei, logisch augenscheinlich nur mit Schwierigkeiten erklär-baren,¹⁵³⁾ ja sogar ausdrücklich „opferwidrigen“ Züge — die sich beim Eid demnach mit vielsagender Konsequenz wiederfinden — anbieten.

Die Handerhebung zuerst, dieses überall feste Glied der Schwurzeremonie¹⁵⁴⁾ („Handerheben“ kommt vielfach mit „Schwören“ synonym vor!)¹⁵⁵⁾ ist im Wesen anerkannt mit der apprehensio rei¹⁵⁶⁾ (II 412, K 321: $\sigma\chi\eta\mu\iota\sigma\theta\alpha\iota\ \alpha\pi\epsilon\lambda\epsilon\gamma\sigma\theta\alpha\iota\ \pi\alpha\sigma\iota\ \theta\epsilon\omicron\iota\sigma\iota$) oder bloss der — direkten resp. vermittelten¹⁵⁷⁾ — Berührung eines Gegenstandes¹⁵⁸⁾ (z. B. I 568; hymn. 4, 26; Ξ 271 sogar auf eine, uns befremdliche Weise gefordert, und auch durch Etymologien zum innersten Wesen gehörig gerechtfertigt).¹⁵⁹⁾ identisch. Als hinweisende Gebärde nämlich ist die Handerhebung, genetisch betrachtet bloss eine, bis zur Andeutung abgeschwächte Greifbewegung (wie das noch beim Kinde

leicht ersichtlich).¹⁶⁰⁾ Als *ursprüngliche* Form also ist die des Ergreifenwollens, die des Handerhebens, aber — anscheinend ebenso tief nur aus besonderen Gründen (wie das Göttlichwerden des Eides usw.) eingebürgert, — nur als eine sekundäre zu betrachten. — Berücksichtigen wir nun aber, wie deutlich für das anorganische Sitzen *des ergriffenen Dinges* schon selbst die Leichtigkeit solchen „Vertretens“ spräche, — wird dieser, für den Eid ursprüngliche, sublogische Bestandteil bestimmt und getrost nur als eine, später eben *Greifbewegung* zu nennende blasse Geste zu erkennen sein.

Dahinten wieder, dass man beim „Eidopfer“ — indem das „Anfassen“ eventuell bleibt — einen Gegenstand consequent und unerklärlich zerhaut oder zerschmettert, wie die Peluans oder Punans im Innern von Nordostborneo bei Bündniseiden mit dem Schwert einen Stock in Splitter zerhauen, oder — wie es auch Juden, Griechen und Römer tun — ein ursprünglich (jedenfalls) beliebiges Tier¹⁶¹⁾ schlachten,¹⁶²⁾ — birgt sich allerdings der zweite Urzug. Denn das Tierschlachten hier, ist natürlich vom religiös-gläubigen Opfern, das Tier vom Opfertier sorgsam zu sondern.¹⁶³⁾ Dieses „Opfer“ muss einfach mit dem der weggeschleuderten silex (die — jedenfalls — in der entwickelten römischen Opferhandlung ehemals das Ferkel erschlagen hat)¹⁶⁴⁾ oder den *οὔλαι* (welche später für eine gewöhnliche Opfergabe gelten), gleichgesetzt werden, die man schon lange als keine ursprünglichen „Gaben“ mehr betrachtet.¹⁶⁵⁾ Ja die *οὐλοχύται* dienen auch nach der Ausdrucksweise Stengel's bloss dazu die Götter „aufmerksam zu machen“,¹⁶⁶⁾ der Stein wieder erscheint, wenigstens im Tereus-Opfer zu Megara, deutlich in der Rolle eben dieser *οὐλοχύται*.¹⁶⁷⁾ Wenn es sich aber also charakteristisch nur um die „Zerhauung“ eines religions-, wert-, lebens- ja bedeutungslosen *παράτυχόν*, Tier oder Wein, Stein oder Gerste, Wasser oder Salz¹⁶⁸⁾ usw., handelt, muss — zweitens — auch bei dieser Zeremonie: Ähnlichkeit, Deutung, ja die Vorschrift des Objektes selbst¹⁶⁹⁾ ausgeschaltet, — für einzig wichtig und primär bloss das *Schleudern*, ja pünktlicher (da der gleichgültige Gegenstand nicht organisch sitzt), die *Schleuderbewegung* betrachtet werden.¹⁷⁰⁾

Nur ist eben, leider, die Einheit, die der Eid als sublogische Urtat jedenfalls gebildet haben musste, — durch diese beiden,

von der Oberiläche geschöpften Elemente, d. i. die Greif- und Schleudergeste, (welche als nacheinander folgende Momente höchstens hie und da durch das „Anfassen“ in eins verbunden werden), noch bei Weitem nicht zu ersehen. Für ein deutliches Bild müssen unbedingt auch weitere Materialien — gewisse Beiwörter etwa, um durch näheres Andeuten die anscheinlichen Risse zusammenzumalern, — gewonnen werden. Eine noch schwierigere, weil nur durch ein Verfahren mögliche Aufgabe, welches schon Zeugnisse der nachträglichen (gedanklichen) Entwicklung (also sekundären Ranges) für das entstellte Wesen des sublogischen Kerns verwertend, die ohnedem schon grossen Gefahren, — hypothetische Gebärdenreflexe und unsichere Erklärungen an einander zu corrigieren, um schliesslich die Möglichkeit des Irrtums ad minimum zu reduciren — noch dadurch bedeutend steigert, dass die sublogische Betätigung im fremden Elemente logischer Tendenz apriori falsch eingestellt (als gedankliches Ähnlichfinden, zu einem Zwecke vorhanden usw. betrachtet!), prinzipiell inkommensurabel ist. Nur müssen aber solche Formeln („Texte“) und die (fast ausschliesslich auf diese aufgebauten) bewussten Erklärungen („Theorien“) nacheinander *doch* um ihre Zeugnisse befragt werden, da in ihnen eben durch das Unstoffgemässe ihrer Auffassungsmöglichkeiten auch jene inkommensurablen Urzüge gewissermassen „vergröbert“ blosgestellt werden, und sie also unwillkürlich doch eine Möglichkeit für unsere schwachen Augen, irgend einen Schein vom jedenfalls Unerkennbaren wenigstens erfassen zu — glauben, bieten.¹⁷¹⁾

Natürlich musste — wie wir es schon gesehen — die so tief wurzelnde und eine Erklärung immer nur allzu unvorbereitet erzwingende Erscheinung des Eides, möglichst irrationell, d. i. am meisten für *religiös* erklärt (und nur minder entwickelte, besondere oder gar exceptionelle Eidesarten hie und da mit Namen anderer Stufen unseres Anthropomorphismus¹⁷²⁾ hervorgehoben) werden. Eine allerdings eben für die sublogischen Wurzeln viel bedeutende Einstimmigkeit; und wie überhaupt die zu Gebet und Ritual sich vergedanklichenden Ursubstrata, müssen also auch die des Eides jedenfalls ungemein geeignete Keime eben *diese* gedankliche Verzerrung des gedankenlosen Wesens zu treiben besessen haben.

Nur ist eben unsere Religion eine zusammengesetzte Erscheinung und man kann natürlich den Boden leichter durch „religiöse“ Erscheinungen zu erblicken suchen, die man *a)* entweder wegen grösseren Mangel an logisch-ethischen Wertungselementen „magisch“¹⁷³⁾ oder aber *b)* an solchen, die man,

übernatürlicher Vorstellungen (Götter usw.) entbehrend, rein ethisch nennen dürfte, d. i. durch die möglichst einseitigsten. (Die Tatsache z. B., dass der Eid als Analogiezauber aufgefasst, ja erklärt worden ist, wird eben wegen solcher gröberen Einseitigkeit eine allerdings tiefere Einsicht in das religiöse Wesen der Urgebärde, als seine *in unserem Sinne* „religiöse“ Auffassung gestatten; usw.)

a) Nun darf natürlich (z. B.) die Erklärung „Analogiezauber“, als Übersetzung einer unübersetzbaren sublogischen Regung, ebenso wenig als erschöpfend für einen Eid, bei dem etwa die Überreste (Beine) Verstorbener ganze oder partielle Nacktheit usw. feierlich gefordert sind,¹⁷⁴⁾ betrachtet werden, wie sie auch für sonstige Fälle nicht ist, wo ein Bauer nackt seine Felder, der Einbrecher mit dem Beine eines Toten das Haus umgeht usw.¹⁷⁵⁾ Macht doch die Möglichkeit einer solchen „Erklärung“ nur soviel unstreitig, dass eine, durch sie gedeutete, magisch-religiöse Vorstellung (also auch der als Analogiezauber aufgefasste Eid) eine, für wichtig zu betrachtende, auffallende („zeremonielle“) *Urbetonung* besitzen müsse, welche aus tief unbewussten Regungen hervorgegangen, den Hervorbringer in ihrer Unerklärbarkeit selbst frapieren und zu *dieser* ultrakausalen, d. i. übernatürlichen Deutung von einem magischen Kraftgedanken, sozusagen zwingen durfte. Und ebenso z. B. die gleichfalls „magisch“ spiegelnde Möglichkeit des Ordalgedankens¹⁷⁶⁾ (d. i. einer mit dem Analogiezauber verwandten und leicht kontaminierbaren Übersetzung)¹⁷⁷⁾ nur soviel, dass die sublogische Form der Urgebärde, um diesen Gedanken (= sich einem Kraftgegenstande auszuliefern) erwecken zu können, ursprünglich auch einen — begrifflich ausgedrückt — (*demütig*) *sich ausliefernden und etwa behaupteten (dauernden)* Zug besessen haben musste.¹⁷⁸⁾

Zusammengesetzte „magische“ Erklärungen, in denen der Kraftgedanke typisch und zwingend animistisch aufgefasst erscheint, sind schon natürlich weniger transparent zu nennen. Nur in Betracht dessen, dass — wie bekannt — den Primitiven eben das Hervorkehren einer *zwingenden Wirkungsmodalität* resp. *gesteigerteren Lebhaftigkeit* (vgl. Anm. 129 u. 130) ein Ding oder eine Geste als persönliche Manifestation aufzufassen zwingt, — wird auch hier noch zu folgern sein, dass wenn die gedankenlose, nur emotional begründete Berührung der Erde nicht als ein Sichausliefern der schweren, dunklen Masse derselben,

sondern als Evozierung des als Richter herausgeforderten Erdedämons (d. i. eines persönlichen Richters) gedeutet,¹⁷⁹⁾ der Eid — dem personifizierten Kraftgedanken entsprechend — für eine Selbstverfluchung erklärt,¹⁸⁰⁾ ja auch der Ordal-Erklärung, schon als einem *Gottesurteil*¹⁸¹⁾ eine, dieser entsprechende, animistische Deutung gegeben wird, — dies alles wohl für ein Urverhältnis spreche, in welchem jene „auffallende Betonung“ der Urgebärde bis zur *aufwallenden Leidenschaftlichkeit*, etwa zur *tobenden Betonung* gesteigert sein muss. — Und sind eben in den Deutungen der Eide animistische Züge *besonders häufig* zu entdecken, (d. h. wird er anstatt „Dingordal“ eher als Gottesurteil, anstatt „Analogiezauber“ als Selbstverfluchung, anstatt „magisch“ als „religiös“ aufgefasst), heisst es nur, dass für die gesuchte, sublogische Geste eben das Hervorkehren der bereits vorgefundenen Charakteristika, d. h. eher ein leidenschaftlich fortlodernder als nur auffallend anschaulicher, ein in tiefer Erschütterung sich biegender Zug eher als eine bloss demütige Betonung, mit einem Worte — was hieraus schon folgt — eine jedenfalls bedeutendere *zeitliche Plastizität* vorauszusetzen ist.

b) Doch — wie erwähnt: um im gewöhnlichen Sinne „religiös“ genannt zu werden, hat der Eid ab ovo auch „ethische“ Züge, welche anderseits wieder durch die rein-ethischen Erklärungsversuche wohl zu erblicken sind. Auch da müssen wir also nachprüfen, ob etwas für den entstellten Kern zu holen sei.

„Ethisch“ ist jedenfalls eine Stufe unserer anthropomorphistischen Denkweise, welche sich selbst durch eine auffallend antisublogische Tendenz stärkt und unserer denkenden Tendenz den Anhalt zur möglichst höchsten Erhebung über jenen Anthropomorphismus bietet. Im Gegensatz also zur magisch-religiösen, welche in der Emotion gedeiht, besitzt sie ihre Hauptader in der Vergedanklichung und gehört auch als organischer Bestandteil, nur *grossen* Religionen zu, welche bereits dogmatischen Forderungen entsprechen. Wenn auch aber (in extremen Fällen) von logischen Einflüssen bis in die organischen Gründe umgestaltet, und zu solchem „Kontrapunkt“ geworden, muss diese Stufe, aus einem sublogischen Grunde (der eben *diese* Richtungsnahme der Entwicklung ermöglichte) entwickelt, für uns als Testimonium dennoch ebenfalls von einer gewissen Bedeutung sein. Fälle also, in denen der Eid als Ehrenwort¹⁸²⁾ oder Vertrag,¹⁸³⁾ ja Wette¹⁸⁴⁾ oder ähnlich aufgefasst und erklärt wird, (immer — natürlich — vorausgesetzt, dass auch diese Erklärungen als evidenter vergrößerte Verfälschungen zu betrachten sind,) werden wir gleichfalls getrost für die sublogische Grundlage zu verwerten suchen.

Der „Boden“ aber in ihnen; d. i. die Geartung der Urtat, ist vielleicht am leichtesten durch jenes, unerklärlich ständige

und — gezähmte Survival einer „Mittelform“ zwischen Berührung und Handerhebung: die *δεξια*,¹⁸⁵⁾ oder auch das Veredeltere: sich die Hand beim Schwure aufs Herz zu legen (eine heute besonders — weibliche Gebärde),¹⁸⁶⁾ zu erblicken, welche den Eid bei ämtlichen, gesellschaftlichen und kaufmännischen Controversien, resp. Übereinkommen begleiten, ja vertreten. Richtig interpretiert nämlich sprechen der Urgebärde diese, recht gefühlten, nur eben kausal unvermeidlich schlecht erklärten Momente am deutlichsten einen Charakterzug, den wir *tief-ernst betuernd*¹⁸⁷⁾ nennen dürften, zu. Wobei wohl für die Unerlässlichkeit des Zuges eben die Perseveranz der instinktiven Geste bürgte.

3. Also hätten wir aber sämtliche Beweise der „gewöhnlichen“ Religion, dieser zusammengesetzten Erscheinung und hiedurch vorläufig genügende Andeutungen für unsere Zwecke abgewonnen.¹⁸⁸⁾

Dass er von uns, denkenden Menschen, wie er eben wird, aufgefasst werde, muss der Eid als „Uerscheinung“ jedenfalls in einer Aufwallung mit einem, etwa selbstbeschränkendem (bindenden) Zuge bestehen und eine sich erhärtende Wirkung bezwecken. „Religiös“ in logischer Übersetzung ist er nur darum genannt, weil ihm eben eine sublogische Reaktionsform zugrunde liegt, in welcher die pressende Greifbewegung und die mit ihr verwachsene Schleuderbewegung — betont und wichtig, ja auffallend leidenschaftlich hervorgebracht, aber ernst „betuernden Sinnes“ und auch gewisse Dauerhaftigkeit besitzend — unserem Denken notwendig die Idee eines deutlich bindenden Charakters; ja eines religiösen Sichergebens abringt. Wie auch jedenfalls in den Erklärungen, welche den Eid also, im gewöhnlichen Sinne religiös auffassen, der letzte Zug fast allgemein hervorgehoben, nur die Aufwallung von wenigen und — unglücklicher Weise — immer irgendwie accidentell oder nur ad hoc gesehen worden war,¹⁸⁹⁾ und darum die allgemeine Gültigkeit der ersten Deutungsweise überhaupt nicht parallelisieren konnte.

Dies aber vorausgesetzt, muss sich natürlich diese Regung — unserer allgemeinen, physiologischen Beschaffung und unseren Sinnen entsprechend — ursprünglich nebst simultanen Leib- und Kopfbewegungen, besonderem Gesichtsausdruck, wie auch speziell einer (bedeutungslosen) Lautgebärde — hauptsächlich

in Form der sich leidenschaftlich fassend zusammengepressten und ausschlagend geschwungenen, schliesslich ausdrucksvoll nachlassenden *Faust* kundgeben, weil speziell nur ein solches Fassen sich als „Verbürgen“ und ein solches Nachlassen als „Ergebung der Gottheit“ am ungezwungensten übersetzen lässt. — Der Eid aber hätte sich in seinem Wesen tatsächlich als eine sublogische Tat und die genannten Gebärden, — in gleichem Masse von ihren logischen Nachträglichkeiten zugelassen, wie diese „schillernden“ Nachträglichkeiten (d. i. die Möglichkeit der auffallend vielfachen Erklärungen: Analogiezauber, Ordal, Fluch, Gebet usw.) ihrerseits berechtigend, — als die Erscheinungsformen derselben erwiesen.

Der *Übergang* allerdings von diesem zum gewöhnlichen („logischen“) Eide, muss wohl hauptsächlich in puncto der durch die Art der sublogischen Betätigung provozierten, fremdkörperlichen Komplizierung begonnen worden und ziemlich rekonstruierbar vor sich gegangen sein. Um gewisse, subjektiv beziehbare Gegenstände (Holz, Wasser usw.) und gewisse Eigenschaften derselben in gewissen Relationen (*brennende* Scheibe z. B. usw.), wissen ja sogar Tiere Bescheid. Jedenfalls dürfte also der Mensch noch instinktiv, besser gesagt „sublogisch“, gewisse, seiner Tätlichkeit entsprechende Objekte (etwa: dem Lodern der Leidenschaft oder Festheit des Entschlusses „ähnliche“ feuerige oder harte *παπαρυχόντα*) als Verlängerungen und Verdeutlichungen seines Wollens in Anspruch genommen haben. Sind doch das Stück Holz (der Stab) und was ähnliches noch heute dem Eide — unerklärlich — angehört, schliesslich bloss Dinge, welche sich am besten und anschaulichsten (fassen und) pressen lassen, d. h. die ursprüngliche Pressung nur verstärken;¹⁹⁰⁾ der Stein andererseits, das Wasser usw., was noch anschaulich durch die Geste zugrunde gehen kann, — solche, welche sich wieder besonders gut zum Ausgeschlagen-werden, d. i. das Wesen des Schwingens zu unterstreichen, eignen. Indem sie jedoch als *παπαρυχόντα* noch sublogisch zur Bevorzugung (Üblichkeit) gelangen, bereiten sie schon auch eine bewusste Forderung dieser, unserem Seelenzustande entsprechenden (ähnlichen) Gegenstände vor, bis schliesslich der *Gedanke der Metapher* so in den Vordergrund gezwungen wird, dass ihm nicht mehr auszuweichen ist, und man zu *deuten* beginnt. Also müssen beim Eide usuell *geforderte* Fackel,¹⁹¹⁾ Eisen,¹⁹²⁾ Nägeleinschlagen (s. unten IV, 3.) usw. die emotionale Geste dem Zwange logisch-kausaler Ausdeutung ausliefern, womit aber schon die Lähmung, welche die Komplizierung der einfachen Geste auf unsere emotionale Wesenheit auszuüben begann, bis zur Provozierung unserer angeborenen logischen Tendenz erwächst,^{193a)} — d. i. die ganze Folge des Vorganges klar vor unseren Augen steht.^{193b)}

IV. Lösung des Spezialproblems.

Ausblick. — Die Vielheit der möglichen Erklärungen und die von der Logisierung rückwirkend verursachten Veränderungen der Handlungsform im lebendigen Eide. — Die Formen des logisch-kausalistischen Eides bei Homer. — Sublogische und logische Elemente des Eides in A 234 ff. zu einer guten poetischen Leistung verwachsen; A 237^b—239^b u. 245 f., und das verbesserte τὸ ἐξῆς τοῦ ὕμνου.

1. Ganz natürlich aber hat das von den fehlerhaften und unbrauchbaren „Begriffen“ Gesagte eine allgemeinere Geltung. Um ein Beispiel zu nennen, wird u. A. auch das sogen. carmen devotionis der Römer, womit man die feindliche Stadt und ihr Heer dem Fluche übergab,¹⁹⁴⁾ kein mit „Gestikulationen“ „begleiteter“ *Fluch*, oder etwas Ähnliches sein. Wie beim Eide ein richtiges Verstehen nur eben von jener „verständnislosen“ Seite zu holen war, wo wir die Faustgebärde usw. gefunden haben, so muss *ursprünglich* auch der römische Feldherr an uralten Gesten traditionsmässig festgehalten haben, welche als direktere Selbstäusserungen eben *Anlass* zur Entwicklung des mit der Macht, der Existenz Gottes, der Ehre usw. rechnenden Fluchbegriffes geben: er berührte nur sozusagen galvanopsychisch gezwungen die Erde, hob die Hände „unbewusst“ gegen Himmel und fasste sich emotional an der Brust; der Zusammenhang aber, der zwischen dem menschlichen Übergehen des Triebes in eine Ausdrucksbewegung und dem hiedurch beschleunigten Eintreten der Bewusstheit zweifelsohne obwaltet, und den Fortschritt vom tierisch pragmatischen zum menschlich theoretischen, vom physischen zum ideellen Tun bedingt,¹⁹⁵⁾ — dieser Zusammenhang allein liess aus alledem eine Aufforderung der „Tellus“, ein Anrufen des Juppiter, und ein „votum“ werden.

Bei *jeder* emotionalen Erscheinung also, — wir können es getrost erklären — ist die Tat vor Denken und Deuten und — *dafür* entscheidend, der Eid aber (nach dem allgemeinen Entwicklungsschema der sogen. „religiösen“ Erscheinungen) nur *eine* sublogische Tat unter jenen anderen, ebenfalls wie jene überhaupt, geeignet, sich aus einer Urgebärde (nachträglich) entsprechende „Gebet“- und „Ritual“-Vorstellungen wachsen zu lassen und hauptsächlich durch die am leichtesten nahegelegte Vorstellung des personifizierten Übernatürlichen (logisch) gedeutet zu werden. Und auch der Widerspruch seiner entwickel-

ten „Religiosität“ nur jener, dem wir bei jeder, gedanklich übersetzt „religiös“ nennbaren Erscheinung begegnen müssen, d. i. der der allgemeinen logischen Unbegreiflichkeit, — von der sublogischen Wurzel in jedem Falle verursacht, wo wahres und gesteigertes Leben durch Gedanklichkeit gefasst werden sollte.¹⁹⁶⁾

Um also die Notwendigkeit seiner supponierten Entwicklung zu rechtfertigen, müsste der Eid eigentlich bloss in die allgemeinsten Rahmen der angedeuteten Auffassungsweise eingefügt werden; nur dass eben diese bisher — unglücklicherweise — fehlen,¹⁹⁷⁾ und darum hier noch das „ad hoc“ Herausarbeiten von hauptsächlich zwei, für unseren Fall speziell bedeutenden Stützpunkten der „allgemeinen Theorie“, — um die letzten Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen — unerlässlich machen.

Also wird zuerst, mit einigen Worten wenigstens, die Vielfachheit der Erklärungen, als natürliche Folge der Komplexität des (Eid-) Kerns zu erweisen sein (da man doch diese Buntheit kaum einfach als einen unsinnigen Wirrwarr betrachten wollte). Und dies ist schon umso leichter nachzuholen, da nach den Bisherigen das „Unbestimmte“ bereits als natürlichstes Charakteristikon dessen hingenommen werden muss, dass sich jener, der logischen Kausalität unteilhafte, sublogische Eid, auf menschlich notwendige Weise, trotzdem im engen und fremden Spiegel unserer Gedanklichkeit abspiegeln musste. Die Multivalenz nämlich — welche mit dem herkömmlichen Ausgangspunkt nur zum Widerspruch führen und sich selbst richten konnte — ist von der Komplexität der Faustgebärde, resp. ihren einzelnen Momenten und deren möglichen Veränderungen aus betrachtet, nicht nur keine störende, sondern eine direkt notwendige Bestätigung dieses Sehens; und es scheint ausgemacht, dass jeder Deutungsversuch einer sublogischen Betätigung seine in gleichem Maasse gute wie — unrichtige Begründung haben muss.

Suchen also — z. B. — unsere Gedanken etwas im Himmel, so verschuldete dies unzweifelhaft das Honorieren (*nur*) der hinweisend aufgefassten Richtung der Eidgebärde; fördert man (auch ringsherum, allerlei) Zaubermächte, Dämonen und Götter in die Welt¹⁹⁸⁾ — das sonstiger Phasen und Gestaltungen dieses Deutens, Auffassens und Berührens; gelangt die Handlung zuerst zu einer nachahmenden,¹⁹⁹⁾ dann einer dingmetaphorischen Weiterbildung, um auf diesem Wege schliesslich als eine religiöse Opferzeremonie gedeutet zu werden, — verursachte es die Eigenschaft ihrer ding-

lichen Ergänzzbarkeit samt dem Primum der sublogischen Geste, d. i. logisch gesprochen der — Undeutlichkeit; darf der logische Gedanke der Selbstverfluchung mit sämtlichen Voraussetzungen und Folgen auftauchen, — wird wohl bloss die Beachtung ihrer Heftigkeit die Schuld getragen haben; gestalten sich die Gedanken etwa als zauberkräftige Herstellung des mysterium sacramenti²⁰⁰) oder Ähnliches, — geschah es wegen der durch sie erzwungenen Berücksichtigung der Berührung, usw.

Zweitens aber werden wohl die Verschiebungen der Erscheinungs-, d. h. die durch die Entemotionalisierungen und Verlogisierungen rückwirkend verursachten Veränderungen der Handlungsformen, auch darum schon ein wenig ausführlicher zu betrachten sein, da wir doch oben allerdings nur *eine* Eidgeste behandelt und die übrigen, lautlichen wie körperlichen — obzwar kompliziert mit einander verwickelt — vernachlässigt haben. Zum Glück aber ist der Prozess, *wie* die Einschaltung des fremden Systems die Phänomenologie der sublogischen Erscheinungen, d. i. des Wesens selbst beeinträchtigen, ihr Äusseres rückwirkend verändern und wie dann wieder die Veränderung die Möglichkeit *weiterer* logischen Deutungen, neuer gedanklichen Wertungen (wie sie eben vorhanden sind) verursachen muss, — im allgemeinen und theoretisch genügend aufgeheilt.

Schon Wundt's (nicht glücklich benanntes) Gesetz der *Heterogonie der Zwecke* erkennt wohl in der Wirkung irgendwelcher Handlungen stets „Nebenaffekte“, die in den vorangehenden Zweckvorstellungen *nicht mitgedacht*, gleichwohl zu *neuen Motiven* werden und auf diese Weise die bisherigen Zwecke verändern oder neue zu ihnen hinzufügen.²⁰¹) Ausführlicher noch hat es Danzel dargelegt,²⁰²) wie „zeremonielle Nebemomente“ oft in so ausserordentlichem Masse in den Vordergrund treten können, dass sie für den Verlauf und Ausgang der ganzen Handlung entscheidend wirken; wie sogar (unter primitiven Verhältnissen natürlich) „ein bestimmtes Ding einer völligen *Metamorphose* dadurch unterliegen <kann>, dass es . . . in eine andere *Klangfarbeneinheit* gerät“ (Aussprache, Betonung!), wodurch sich dann wohl die ihm anhaftenden Qualitäten ändern, ja es für den Primitiven ein — *anderes* wird.

Es kann also auch kurz und oberflächlich darauf hingewiesen werden, wie natürlich es ist, dass — wenn einmal in einer komplexen Handlung das emotionale „Fassen“ z. B. als ergebene Berührung eines Gegenstandes gedeutet und dementsprechende Charakteristika hervorgehoben waren, ja sogar eine Verschmelzung mit etwa den ähnlich „begleiteten“ (d. h. aus ähnlicher Geste hervorgegangenen) Gebetgedanken²⁰³) angebahnt worden, — danach in ihrer Erscheinung völlig verschiedene Züge dominie-

ren mussten, als wenn sie etwa als eine übernatürliche Bindung herausfordernd aufgefasst, dementsprechend ausgeführt und betont gewesen wäre. Ja, dass eine solche Deutung beim Eide immer leicht das Übergleiten der Verrichtung auf Gebiete z. B. der Beschwörungs- oder Fluchgedanken ermöglicht hatte.²⁰⁴⁾

Fälle allerdings, welche die beiden sich bekämpfend nebeneinander laufenden Reihen (etwa Anfang und Ende) auch später, weil durch die Klammer der Tradition, kirchlichen Forderung usw. zusammengehalten, bewahren durften, haben diese Wechselbeziehung zwischen Aktion und Deutung sozusagen petrifiziert. Man muss sich ja nur jener, — schon logisch-zeremoniell, doch mit einem altertümlichen Anhauch erscheinenden — „Bündniseide“ z. B., 1 Mos. 13, 9 ff.: 15, 3—12; 5 Mos. 29, 11; Jer. 34, 18 ff.; Pausanias IV, 15, 4²⁰⁵⁾ und Dictys Cretensis I, 15, erinnern, wo ein blutig dingmetaphorisches Rituale, (nur eben anstatt des primären παρατυχόν mit einem, schon am meisten tendenziös gewählten Tiere)²⁰⁶⁾ verrichtet wird, und auch stark sekundäre Deutungsversuche alles so entstellt, die Äusserlichkeiten logisch-rationell dermassen beeinflusst haben, dass — Entwicklung und Zerwicklung ineinander gewachsen — das irre gewordene Denken (so z. B. etwa 1 Mos. 15, 9; doch jedenfalls in Böotien) die charakteristische Ausführung des τῶν μερῶν διεξελθεῖν schliesslich auch als einen — καθαρός usw. auffassen durfte.

Ist es aber hiemit klar, dass also das Eintreten der „anderen“, bestechend *menschlichen* Wertungsmöglichkeit eine jede, für sie in ultima analysi störend werdende, aktivistische Betonung des Aus-sich-tretens und Sich-zurückzwingens, d. i. eine jede Spur des sublogischen Tätigkeitswesens (der „Zeremonien“ des Eides) womöglich ganz umzuformen, ja zu verdrängen trachten müsse und auch vermag, — wird schliesslich, anstatt der völlig ausgeführten Faustgeberde in unserer gedanklichen Periode (ganz natürlich) bald nur ein eigentlich accidentelles Spreizen der Finger, die Handerhebung, das abgeschwächte „Berühren“ (heute jedenfalls schon — heilig betrachteter Gegenstände: Bibel, Altar usw.) erscheinen, ja hie und da sogar unser Aufgerichtetsein nicht mehr zum Ausdruck gelangen. Wie doch manche der als „religiös“ gewerteten Erscheinungen, die sich im Reichtum ihrer gedanklichen Entsprechungen am leichtesten dazu erdreisten, den Ritus gänzlich mit „Gedanken“ dafür entschädigen zu wollen, was er mit dem neuen System verlor, — wird auch der Eid im Verraten seiner aktiven und instinktiven Emotionsbasis, resp. der tendenziösen Verstärkung gedanklich-sprachlicher Züge so weit gehen, dass er sich schliesslich *ganz* auf diesem wesensfremden Boden zu bewähren sucht. Je voll-

kommener nämlich die entwicklungsmässige Entemotionalisierung, d. i. je verschwommener der Handlungscharakter ist, desto unversiegbarer wird immer die logisch-kausalistische Quelle, die unseren Durst nach dem versinkenden Wesen (jedenfalls hoffnungslos) entschädigen wollte, sprudeln, sich die Undeutlichkeit der Gebärdenformen und die vielfaltige Möglichkeit der Erklärungen gegenseitig begründen. Womit aber sämtliche auch in den aktuellen Formen, dem von uns angedeuteten „Wesen“ der Eidleistungen schon *nicht* entsprechende, ja ihm widersprechende Momente, als völlig natürliche, erklärt wären.

2. Jetzt nun dürften wir endlich auch nachprüfen, wie sich wohl diese unsere Theorie bei Homer bewährte und in ihm etwa seine Stütze fände.

Allerdings fordert A 514 ff. die misstrauische Thetis von Zeus das wortlose *καταεύειν χειρὰ λῆ* als ein stärkeres und zuverlässigeres Schwören, wie das *ὀμόσαι* es ist,²⁰⁷⁾ (d. h. anstatt den nichtigen Äusserungen als einzig wesentlich und bindend — *μέγιστον τέκνον* — den möglichst deutlichen Pantomimus) — ganz im Sinne der geschilderten Entwicklung emotionaler Handlungsformen und speziell auch der des Eides. Homer scheint es gefühlt zu haben, dass am lebendigen Eide — um nur in seiner eigentlichen, ja unmenschlichen Stärke zu figurieren — eben das rohe Mitspielen der vasomotorischen Reaktion das Wichtige sei und dass um den Meineid schrecklicher erscheinen zu lassen auch das ausgesprochene Missbrauchen eines Reflexes die Naturwidrigkeit des eidbrüchigen Verfahrens als Ungeheueres demonstrieren müsse. Und das ist nur ganz selbstverständlich. Nicht sein Zeus bloss,²⁰⁸⁾ auch der gemeine Grieche²⁰⁹⁾ setzte sich doch (später) leicht und gedankenlos über einen einfach wörtlichen Eid hinaus: *ἡ γὰρ ὥσ' ὀμόμοχ', ἡ δὲ ἔσθ' ἀνδρώμοτος*,²¹⁰⁾ wie auch die eleusinischen Mysterien ihm z. B. nur insofern „Geheimkulte“ waren, dass den Eingeweihten die Profanisation (nicht etwa der Geheimnisse, bloss) der heiligen *Handlungen*, d. i. des sinnlichen Elements verboten gewesen!²¹¹⁾ Ja heute noch glaubt man überall einen wörtlichen immer durch einen Gebärden-eid entkräften zu können, indem man sich durch eine sogenannte umkehrende Gebärde („Blitzableiterzeremonie“) der gesprochenen Verpflichtung enthebt,²¹²⁾ die Schwurhand z. B. mit ihrer Hohlfläche gegen den Richter kehrt, die zum Schwur erhobene

Rechte durch die, mit derselben Schwurgebärde zum Boden gerichtete Linke paralisirt,²¹³⁾ usw.

Aber Homers Dichtergefühl ist auch noch weiter gegangen und hat den rohesten und darum auch — bindendsten Schwur für den gewaltigsten, d. h. Zeus;²¹⁴⁾ ein noch ebenfalls ziemlich emotional undifferenziertes Rituale, d. i. den bei Hesiod noch zeremoniell geleisteten Styxeid²¹⁵⁾ für die übrigen Götter;²¹⁶⁾ für die Menschen aber natürlich und notwendig die *logisch* entwickeltste, *menschliche* Form: den aktuellen Eid reserviert.²¹⁷⁾ Nicht nur also selbst gefühlt, wie (auch) für den Eid eigentlich nur die vasomotorische „Sprache“ (= die sublogische Handlung) entscheidend, eine jede erklärende Wörtlichkeit aber gewissermassen immer nur wesensfremd, willkürlich und auch unwichtig bleiben müsse, sondern ein feines Gefühl für sein „Stufensystem“ auch seinem Publikum zugemutet, welches allerdings nicht logisch „begreifen“, bloss das Gedichtete nachzuempfinden trachten durfte.

3. So ausgerüstet also sind wir wieder bei unserem Spezialproblem in A 234 ff. angelangt.

Den Schauplatz der Geschichte betritt der Grieche als Kämpfer; er kannte keine komplizierten Gefühle und Willensrichtungen, wurde nur von der furchtbaren, nicht zu dämpfenden Erregung seines Innern vorwärts getrieben.²¹⁸⁾ Schöpferisch führte ihn seine Leidenschaftlichkeit zu den höchsten Stufen der Kultur empor. Auch die Homerische ist doch im Grunde noch eine Psychologie der Affekte, allerdings schon im Joche einer reichen, persönlichen Intelligenz, der Art des Dichters nämlich und der Dichtungsart.

Und demgemäss springen auch im Eide Achills die Spuren der am lebhaftesten abreagierten Eindrücke ins Auge, d. h. der Stufe, wo die Grenzen des Bewusstseins von der Leidenschaft noch so eingengt sein müssen,²¹⁹⁾ dass jeder, sogar ein einfacher Zielgedanke fehlt. Hauptsächlich das Schwingen des zur einfachen Gebärdenprolongation dienenden Scepters (eines eigentlich typisch ἐκ τοῦ παραινωχόντος Gegenstandes, welches auch Eustathius ἀφελές τε καὶ εὐτελές finden muss), stammt noch auffallend von dieser Stufe des ziellosen, d. i. zielschaffenden Rituals (= der motorischen Reaktion). Ja, beide Elemente sogar der ursprünglichen Schwunggebärde, nämlich das des Auf-

wallens (*καὶ μὰ τὸδε . . .*) und das des Ausschlagens (*ποτὶ δὲ στήπυρον βάλε γαῖη*²²⁰), β80 wiederholt) sind dabei ersichtlich, während die Wahl selbst des Scepters (= etwas Fassbares und zum Hinwerfen sich Bietendes!) zweifelsohne ziel- und gedankenlos, als instinktive Stärkung der Geste, vor sich gehen dürfte.

Aber auch diese Wahl hatte natürlich ihre menschlichen — Folgen, die sich schon ebenfalls deutlich melden. Homers „Form“, die verbale Dichtung ist doch eine lange nicht mehr potentiell, sondern tatsächlich gedankliche, höchstens — natürlich — keine wissenschaftlich-logische, so dass in ihr auch jene ziemlich primitiven Stufen, zu Texten mumifiziert, durchschimmern können. Wird daher eine tat kernige Scene dichterisch gut behandelt, unwillkürlich auch muss der Dichter dabei die Spuren der „Entwicklung“ aus sublogischem Handeln in das logische System erblicken lassen. Seinen Apoll bei einer emotionalen — sagen wir „gebräuchlichen“ — Gebärde schildernd, (als er nämlich dies untreue Hera, den Räuber Zeus umfangend auf des Schlosses Zinne erblickt), hatte also auch *Spitteler*²²¹) z. B., deutlich die Stufen zuerst der sublogischen Regung (das empfundene Bedürfnis etwas anzupacken, „erwürgen“ und mit Abscheu von sich stossen), dann einer völlig emotional-instinktiven Wahl (Hund „ähnlich“, d. i. entsprechend *geföhlt*) hervorkehrt. Bald und regelrecht erweckte aber diese Wahl eine logisch-kausalistische Tendenz mit der Correction einer bewussten Bevorzugung (der Hund muss — eine Hündin sein, weil diese gedanklich genauer der Hera entspreche), worüber sich dann schliesslich das Gebäude der *logischen Deutung* ausbreitet (Ruf an das Tier, dass sich Hera schämen solle). Und also meldet sich auch an unserer homerischen Stelle die Neigung des sublogisch ähnlich „geföhlt“ Gegenstandes zu einer logischen Erklärung, eine (sagen wir) prälogische Reflexion, etwa den Gedanken einer sympathetisch-magischen Handlung hegend. Auch hier ersichtlich beginnt sich der zur Geburt verhoffene Verstand gegen den Affekt zu wenden, seine Grenzen einzuschränken und, da für die erwachene Reflexion die vor dem Intellekt zurücktretende elementare Urwüchsigkeit *re ipsa* als veraltet und roh geföhlt, bald als etwas „Böses“ empfunden werden musste, wird diese zweite Schichte auch durch den Widerschein des „Bösen“ beleuchtet. Aus dem langen Teil von *τὸ μὲν οὐλοτε*

bis *περὶ γὰρ ῥά ἐ χαλκὸς ἔλεψεν φ. τε καὶ φλ.*; wie m. E. auch aus der Bezeichnung des Scepters als *χρυσείοις ἥλοισι πεπαρμένον* (A 245), das hier — da sonst Sceptra der Könige und Heerführer nur einfach „golden“ genannt sind (A 14, B 268, 291, 569) — bestimmt die Vorstellung eines *benagelten*²²²) *Schwurstabes* spielen lässt, sprechen schon deutlich die Spuren der „Macht des Eides“, (des virtuellen Fluchgedankens), ja der schwarzen Magie.

Doch die *aktuelle* des Dichters war auch *diese* Stufe nicht mehr: Länge vor ihm vervollkommnete sich nämlich die Entemotionalisierung, d. i. das Übertreten des Eides fast bis zum heutigen Grade ethisch-wertenden Urteilens. Langeher sind schon subjektive Pfänder als objektive Zeugen gewöhnlich (zuerst Fluch-, dann Eidgottheiten, schliesslich Götter im allgemeinen); in hoc signo also musste einem religiös überstrichenen Zeitalter auch diese unsere Stelle u. A. gedichtet werden. Das Weglassen des „so soll“-Teiles, wie auch die anderen „Abschwächungen“ der ethisierenden und verschweigenden homerischen Art (die wir im ersten Teil behandelten), wiesen doch schon — negative — auf diese *höhere* Logisierung hin. Auch positive aber ist sie zuerst durch die von uns bisher in Schwebe gelassene zweite Schichte der *παράχθαις: ῥὺν ἀρ. μιν ῥίεσ' Ἀ. — οἷ τε δέμιστας π. Διὸς εἰσθίειαι*, die sich eben durch ihre anscheinende Überflüssigkeit²²³) und Gezwungenheit verrät; dann aber zweitens — neben diesem typischen Ersatze des verwirkten, ursprünglichen Erlebnisses, d. i. der „religiösen“ Erklärung — auch durch einen — wenn auch, um figurieren zu können, dichterisch gedämpften — „Rechtlichen“ vertreten. M. E. nämlich muss das umständlich beschriebene Hinwerfen des Scepters aus der Hand (die es als Zeichen der übernommenen feudalen Königspflicht, wie auch des Redners in der Versammlung hält), bei dem griechischen Publikum²²⁴) als eine allgemein verständliche Symbolik gegolten haben, womit Achill eben deutlich die übernommene Verpflichtung ablehnen und das feudale Bündnis feierlich kündigen durfte.

Allerdings hatte sich das Alogische, resp. allzu primitiv Logische (= die in der Dichtung erleichtert auflebenden Spuren einer kräftig-schrecklichen Eidhandlung, des Zaubерwerkzeuges usw.), die Gelegenheit benützend, allzu hervorgedrängt, worauf sich der Dichter, um das Gleichgewicht einem

religiösen Zeitalter und hauptsächlich seinem verfeinerten poetischen Gewissen entsprechend aufrecht halten zu können, veranlasst fühlte, mit besorgtem Übereifer alles je rationalistischer (= mit Farben einer dichterisch-zeitgemässen Religion) zu überstreichen. Und dieser Umstand war es eben, für welchen auch Bethe kein Auge hatte.

Der Eid aber A 234 ff., als historisches Dokument eines hochbedeuten- den Kristallisationsprozesses, zeugt im Ganzen deutlich und unbewusst heredit davon, dass eine gute Dichterleistung, obzwar zu einer relativ hoch kultivierten, religiös, ja gewissermassen iuristisch²²⁵) denkenden Zeit entstanden, dennoch plastisch auch den rohen, typischen Übergang von der lebendigen Urwüchsigkeit zum gebundenen Logischen, verraten musste. Nur aus dem Gesichtspunkte der ganz irrelevanten, ja entgegengesetzten logischen Seite anfechtbar, hat er doch poetisch das Maximum: unterirdische Motive einem alogisch nachempfindenden Dichterpublikum²²⁶) effektiv und — direkt zuzutragen, ohne Zweifel geleistet.

Womit wir aber schon alles anscheinend Widersprechende nicht nur als recht originell, sondern auch den speziellen Verhältnissen gemäss, als völlig berechtigt erwiesen hätten.

(November, 1923.)

Anmerkungen.

¹⁾ S. neben Eustathius ad I., *Dindorf*, Scholia Gr. in Homeri Iliad. t. I. 1875, S. 37 i.

²⁾ C. Fr. *Nägelsbach*, zur Ilias 1850, S. 63; *Faesi-Francke*, Iliade I^r. 1888, S. 51; *Bernhardy* ad Verg. Aen. XII, 206. ff.; *Lasaulx*, Des Eid bei d. Griechen 1844, Anm. 17 usw. — Achilles beschwört also seine Prophezeiung (*Nägelsbach-Autenrieth*, Homerische Theologie 1884³, S. 217).

³⁾ Diction. Etym. de la langue Grecque, par É. *Boisacq* II. 1916, S. 596.

⁴⁾ „per, in formulis iurandi, sequente accusativo rei v. personae, per quam quis iurat“ (*Thesaur.* V³. S. 478; vgl. auch *Hom. Theol.*, 2. Ausg. S. 234).

⁵⁾ In der 3. Ausgabe darum (?) wieder fallen gelassen.

⁶⁾ Comment. Hom. Spec. I.: De vi et nat. iuram. Stygii etc.; mir nur aus *Hom. Theol.* 2. Ausg. S. 234 bekannt.

⁷⁾ inde εἴρω : καθείργνυται γάρ πως ὁ δμύων οἷς ὁμολογεῖ (ad B 338 Eust. I, I. S. 189, 17 ff. St.), so dass ὄρκος wörtlich eine „nicht zu überschreitende Schranke“ oder „Fessel“ bedeutete (Hermann). S. auch *Lasaulx*, Stud. 1854, S. 179. Und wenn auch eine antike Etymologie, gar mit der ärgsten Volksetymologie inde ab ὄρος (ὀρίζονται τι οἱ ὁμολογητικῶς δμύοντες!) parallel angeführt, kein allzu grosses Vertrauen einflösste, vgl. doch *Hirzel*, Der Eid 1902, S. 4 und auch *Boisacq* I. 1910, S. 281 u. II. S. 713. Schliesslich wird auch nichts Anderes im Ernst propogniert. (Nur O. *Schrader* RL d. indg. A. 1901, S. 166 verbindet als fraglich scrt. svar ‚tönen‘, ‚besingen‘ [σφορ-κο-ς], doch hat er damit m. W. keinen Anklang gefunden, ja selbst schon mit alb. bë: ‚Eid‘ = altsl. bēda: ‚Not, Zwang‘ einer ὄρκος-Hypothese den Weg gebahnt.)

⁸⁾ Lexilogus II. 1825, S. 52—60 (ὄρκος, ὄρκιον); ihm folgend *Stoll*, Roscher's Ausf. L. I. 1884/90, S. 2742 usw.; auch *Leaf*, The Iliad, 1886, I. 15. (ad A 239): ὄρκος = the object sworn by.

⁹⁾ Vgl. ὄρκια πιστὰ ταμεῖν (icere, ferire).

¹⁰⁾ R. M. *Meyer*, ARW 1912, (15) Schwurgötter, S. 441. Auch Paus. II, 2, 1 (von einer heiligen Stelle im Tempel des Palämon): δεῖ δ' ἂν ἐνταῦθα — ἐπιόρκα ὁμῶς, οὐδεμία ἔστι μηχανὴ διαφυγεῖν τοῦ ὄρκου.

¹¹⁾ Pind. Nem. 11, 24 (ναὶ μὰ γὰρ Ὀρκον) ist der Gegenstand schon zur Person geworden. Vgl. jedenfalls (auch ad 10.) *Hirzel*, S. 149./151, der mit Götting diesen Schwur als Ergebnis einer Entwicklung hinstellt, wie sie etwa das gemein-deutsche „beim Eid“ durchgemacht, und auch in der Wen-

ding *διαφυγεῖν τοῦ θ.* — gestützt auf Soph. OR 354. f. — nur eine vorübergehende Belebung des dichterischen Ausdruckes (nicht eine ständig im religiösen Glauben wurzelnde Personifikation) erblickt.

¹²⁾ Über *Ὀρκος* als Dämon vgl. *Hirzel*, S. 142—9. Er erscheint Hes. 9. 231, *ἔργ.* 219 f. als Eidrächer, erhält sodann eine Mutter, ja *ἔργ.* 800 f. sogar Geburtstag. *Ὀρκου* πᾶς aber Herod. VI. 86^{III} scheint einfach dem Orakelstil anzugehören (vgl. Her. VIII. 77 im Orakel *Ὑβριος υἱόν*, und für eine ähnliche Beschreibung VII, 140).

¹³⁾ Vgl. *Nägelsbach*, Anmerkungen, S. 64.

¹⁴⁾ Weitere Fälle s. bei H. *Paul*, Prinzipien d. Sprachgeschichte 1920⁵, S. 100.

¹⁵⁾ Bei Origin. c. Cels. I. 2. p. 76, ganz wie *ὄρκιον* oben, verwendet.

¹⁶⁾ Pro lapsu 5.; calumniae n. t. c. 17.

¹⁷⁾ III, 714.

¹⁸⁾ Näml. ἐπὶ τινι: VI, 62 und I. 146.

¹⁹⁾ VI, 74.

²⁰⁾ Gen. 15⁴⁻¹². Bei Dictys Cret., Eph. b. T. I. c. 15 auch für die griechische Sage belegt. Vgl. auch Ed. *Meyer*, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 560 f.

²¹⁾ Vgl. *ὄρκος* als Gegenstand gedacht: ὁ ὄρκον σὸν κᾶρα κατώμοσα (Eur. Hel. 825): ὄρκων, οἷσιν ἦν ἐπώμοτος (Soph. Ai. 1113). Als sich auferlegtes *Ζεῦρον*: ἐμμένει (Xenoph. H. G. 2, 4, 43, aber auch noch Epicteti dissert. ab Arriano dig., ed. Schenkl, I, 14, 15.) resp. ἐνίσχεται (Ap. Rhod. IV, 1082 M.); κατέχεται (vgl. Xen. Anab. 3, 1, 20); [ἐνι]ζεύζεται (Eur. Suppl. 1229. vgl. Ap. Rh. I. 205): ἐνδεῖται (Eur. Med. 162: ὄρκοις ἐνδησαμένα τὸν . . . πόσιν). Als Schranke: ἐκλείπει (Eur. Suppl. 1194. Iph. T. 750): παραβαίνει (Eur. fr. ap. Just. Mart. p. 41 B; Demosth. p. 443, 15, der auch ὑπερβαίνειν hat). Und schliesslich direkt als halbiertes Tier: περιβάλλεται (Eur. Iph. T. 788), κέκληται (Eur. Hel. 977) usw.

²²⁾ Nebenbei schon von *Hirzel* S. 153, f. 155. bemerkt.

²³⁾ Eustathius macht da mit der Betonung der Sonderart der Weiden (καὶ οὕτω προίενται τι θαλλούς) einen erfolglosen Versuch.

²⁴⁾ Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu den verwandten Erscheinungen 1914, S. 111.

²⁵⁾ Die von mir gesperrten Wendungen müssen mit *ἔλεγεν, τὸ μὲν οὐποτε . . . , ἐπειδὴ πρῶτα . . . ,* und *οὐδ' ἀναδηλήσει* verglichen werden; für den Schluss aber vgl. unten IV. über A 237^b—239^a.

²⁶⁾ Vgl. Herod. I. 165, wo die Phokäer schwören *μὴ πάλιν ἐς Φωκαίην ἤξειν, πρὶν ἢ τὸν μῦθον* (i. e. σῖδηρον) *τοῦτον ἀναφανῆναι* und Arist. Ἰσθμ. πολ. 53., wo die Perser — beim Bund der Seestädte im Jahre 477 — nach altem Brauche Erzklumpen auf hoher See zur Bekräftigung des Eides versenken. Vgl. *Stein*, ad Herod. I^o. S. 188 (Inschriftformeln!); *Fox*, Submerged tabellae defixionum Amer. Journ. of Phil. 1912 (XXXIII) S. 308; *Lasaulx*, Stud. S. 189; für Aristoteles G. *Busolt*, Die gr. Staats und Rechtsaltertümer 1892, S. 321. — S. noch Jer. 11^{or-64} (*Wellhausen*, Reste arabischen Heidentums S. 192).

²⁷⁾ Vgl. H. *Fränkel*, Die homerischen Gleichnisse 1921, S. 110: auch 103₁.

²⁸⁾ Schon bei *Tylor* (Spengel und Poske), *Die Anfänge d. Kultur* 1873 (Kap.: Bilder und Namen); *M. Müller*, *Essays* (O. Francke) 1881, II². S. 268 f.: dann *Frazer*, *Balder the beautiful* 1913³, II. S. 159 ff.—168 ff., auch *Gölden Bough*, V. 1912 (*Spirits of the Corn and of the Wild*); und *Mannhardt*, *Wald und Feldkulte* I² 1904, II² 1915, wie auch *Böttcher*, *Baumcultus der Hellenen* 1856, passim; usw.

²⁹⁾ *R. Lehmann*, *Mana* 1915, S. 47. — *A. Wünsche's* *Die Sage vom Lebensbaum und Lebenswasser* (Ex oriente lux 1905 (I) 2/3. H.) ist mir unbekannt geblieben.

³⁰⁾ *Jeannarakí*, *Kretas Volksleben* 121, 12 ff.

³¹⁾ *Tzetz. Lyk.* 492. *Joh. Mal.* VI. p. 165 Dind.

³²⁾ *Max Mayer*, *Die Giganten und Titanen* 1887, S. 25. Für „Schicksalsbäume“ vgl. auch *O. Gruppe*, *Gr. Mythol. u. Rlgg.* II. 1906, S. 880.

³³⁾ Als schlagendste Beweise vgl. *Abbé B. Mosblech*, *Vocabul. Océanien-Franç. et F.-O.* S. 64 (*mana* bedeutet neben ‚Macht, Kraft, mächtig, glücklich‘ etc. auch direkt den *Baumzweig*); *Lehmann*, S. 19 (andere Belege aus Samoa, Tonga, Hawaii, Tahuata, Nukuhiva und Tahiti). Für europäisches Volksleben vgl. bei *Selma Lagerlöf*, *Gösta Berling* (übers. v. M. Mann, II. S. 101 f.) den Schandhügel für den Pfarrer von Broby, wo die hingeworfenen Zweige nicht nur die von ihm verursachte Dürre, auch das *Los* symbolisieren, das dem „Trockenen“ zugemutet wird („Möge er hinwelken und verdorren; wie dieser Zweig“); und den Kövender Brauch (Com. Tordaaranys, Ungarn), laut welchem man einem gehassten Mädchen am 1-ten Máj anstatt eines Maibaumes trockene Kukurutzstecken vor die Tür legt.

³⁴⁾ *The European Skygod, Folklore*, 1904, S. 371. — *R. Eisler*, *Weltenmantel und Himmelszelt* 1910 (II.) S. 581 (577 ff.) erweist sodann, auf ihn basiert, vice versa einen der feuerumlohten Weltbäume in der Überlieferung als göttliches Scepter bezeichnet.

³⁵⁾ Vgl. hierzu den Traum der Klytemnästra, *Soph. El.* 417, wo aus dem am Herde eingepflanzten Scepter des Agamemnon ein ganz Mykene überschattender Baum aufwächst, mit *Eisler* (I) S. 30₄. (Eine phallische Bedeutung des Stabes, mit *Ninck*, *Die Bedeutung des Wassers* usw. 1921, S. 17 anzunehmen, scheint mir überflüssig.)

³⁶⁾ Vgl. *W. Rob. Smith*, *Die Religion der Semiten* (übers. v. Stübe), S. 150²⁸⁵; *Andree*, *Ethnogr. Parall. und Vergleiche* 1878, S. V.

³⁷⁾ Vgl. schon *Hirzel*, S. 215.

³⁸⁾ *H. Usener*, *Sinfaltsagen*, S. 190.

³⁹⁾ *Des Knaben Wunderhorn* I. S. 86—90, hauptsächlich S. 88 f. (Recl.)

⁴⁰⁾ In obiger Beschwörung oder auch Šurpu V—VI, 67 ff. (*Pedersen*, S. 70) wird jedenfalls das Leiden der Person abgeschält; doch die arabischen Ausdrücke laḥā =, entrinden, abschälen‘, wie das synonyme kašāra (*Goldziher*, *Abhdl. z. arab. Philologie*, I. 1896, 40₃) bedeuten auch ‚jdm seine Ehre rauben‘. Dichter sagen es bisweilen, dass sie einen Mann wie einen Stock abschälen, und „Allah schäle ihn ab“ (*Lisān* XX, 107) heisst etwa: „er töte ihn und verfluche ihn“. (I. c. S. 84) Al-Haggāg droht in seiner berühmten ʿirākischen Antrittsrede den Küfensern, dass er sie abschälen werde, gleichwie man Holz abschält. (*Tab.* II. 865, 2). Weiteres *Goldziher*, S. 102 usw.

⁴¹⁾ Für das allgemein. Menschliche vgl. jedenfalls die Bedeutungswandel des arab. *kana'a*, auch *kata'a* (eigentl. = das Verdorren der Hand), welche Wörter — durch die Häufigkeit der Schwurformel „Es möge meine Hand verdorren, wenn . . .“ (Beispiele s. auch *Post*, Grundriss d. ethnol. Jurisprudenz II. 1895, S. 478 i.), die Bedeutung von „Schwören“ (*Pedersen* S. 13) erhalten haben.

⁴²⁾ Schon Δ 161 i: σὺν τῇ μεγάλῃ ἀπέτισαν, σὺν σφῆσι κεφαλῇσι γυναιεῖ τε καὶ τεκέεσσιν.

⁴³⁾ *Hermes* 13, 452 ff. S. allerdings auch bei Dem. 24, 151.

⁴⁴⁾ Schon das Orakel Herod. VI. 86, schildert den ἔρκου πάϊς, wie er κραιπνὸς γενεὴν καὶ οἶκον ἅπαντα μετέρχεται, εἰς ἕκε. πᾶσαν συμμάχως ὀλέσῃ. — In den athenischen Eidesformeln für Parteien und Zeugen werden dann die Schwörenden samt ihrem Hause dem Verderben preisgegeben. (Andok. I, 126; Aeschin. I, 114. 2, 84; Demosth. 57, 22 u. 53; 59, 10). Ad Boeckh's CIG 2554, 3137, IGA 497 etc. s. noch O. *Augustin*, Der Eid im gr. Volksglauben usw. 1894, S. 5; *Lasaulx* l. c. S. 13 i. (= Studien 1854, S. 190 i.); *Ott*, Beiträge z. Kenntnis d. gr. Eides 1856, S. 29 f. usw. — Für Unheil samt Kindern s. *Lasch*, Der Eid etc. (Stud. u. Forsch. z. Menschen- u. Völkerk. V.) 1908, S. 15 f.: sich kinderlos bezeichnen als Selbstverfluchung: *Pedersen*, S. 67. Nur durch die positive Form, doch derselbe Schwur wird auch Hesiod. ε. 285 (dem Orakel bei Herod. einfach angeflochten; vgl. *Hirzel*, S. 144₂) und Plato, Rp. II 363^d bestätigt. Für Beispiele in Erfüllung gegangener Flüche, durch die man Untergang der Nachkommenschaft anwünschte, vgl. L. *Schmidt*, Die Ethik der alten Griechen, 1882, I. S. 90 ff.

⁴⁵⁾ Verwünschung der Familie für den Fall des Meineids steht übrigens im römischen Eide Liv. 22, 53, 11, Plin. pan. 64, (vgl. auch CIL II. 172) fest.

⁴⁶⁾ Vgl. auch die Literatur S. 111₃ und dazu noch E. *Samter*, Volkskunde etc. 1923, S. 33. — Jedenfalls symbolisiert ein als ἀναθηλήσων resp. οὐκ ἀναθ. gedachter Zweig oder Scepter auch „innerlich“ weit natürlicher und besser das, auf das Haupt eines Bockes nur äusserlich konzentrierbare Los der Kinder und Zugehörigen.

⁴⁷⁾ S. R. *Lasch*, S. 80. Ähnliches auch bei den Malayen von Sumatra.

⁴⁸⁾ Auch die alten Germanen schwuren bei Bäumen (*Grimm*, DRA 1828, S. 897).

⁴⁹⁾ *Pedersen*, S. 154. Auch bei den Beduinen der Sinaihalbinsel spricht der Zeuge beim Eid, einen Zweig in der Hand: „Bei diesem Zweige und dem Gott, der ihn grünen und verdorren macht, lege ich Zeugnis ab“; *Lasch* führt (S. 90) nach Burckhardt einen „Eid des Holzes“ an, wobei ein kleines Stück Holz dem zu beeidigenden Araber mit den Worten überreicht war: „Nimm das Holz und schwöre bei Gott und dem Leben desjenigen, der es grünen und vertrocknen liess“; er hat aber Stangeneide auch aus Westafrika und Celebes. — Pflanzen als Pfand der Erfüllung des Schwurs eingesetzt, s. *Lasch*, S. 44 ff.

⁵⁰⁾ Allerdings ist der Fluch bis in die historischen Zeiten der Griechen als ein integrierender Bestandteil aller förmlichen Eide gefühlt. *Augustin*, S. 4. Vgl. Plut. Q. R. 44: πᾶς ἔρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιπορκίας.

Für die spätere Zeit s. *Nägelsbach*, Nachhomerische Theol. S. 243. *Hermani*, GA § 22, 14 u. 15 usw.

⁵¹⁾ Schon schol. ad A 234: ὅτι διὰ τοῦ σκήπτρου ὁμνυσιν αὐτὸν τὸν ἔφορον τῆς βασιλείας θεόν, ja Eustath. sogar — echt jüdisch-christlich —: θεὸν . . . ὁκνεῖ . . . ἐπομόσασθαι δεδιώς τὸ τοῦ ἔρκου δυσέκβατον, was auch noch bei Nägelsbach-A. wiederkehrt. S. auch *Wetsten*, NIG I. 1751, S. 306 (ad Matth. V 33 ff.) u. vgl. Philo, de legg. spec. II 2 i. 10 f. ed. min. von (L.) C (ohn et P.) W (endland).

⁵²⁾ Jedenfalls setzt *Schrader*, RL 657 f. (vgl. auch S. 166) *iur* in der alten Bedeutung von Eid (*iurare*), mittelst einer sechsstufigen Bedeutungsentwicklung bis zum Rechtbegriffe, voraus. *Leist* jedoch, Altarisches Jus gentium S. 513 und auch *Walde*, GWB. S. 313 verwerfen dies als unwahrscheinlich; man nimmt allgemein für altl. jous eher seine ai. und avest. Formen, wie auch alb. *je* („Erlaubnis“), als Beweise eines juristischen Zusammenhanges in Anspruch (Walde).

⁵³⁾ *Lusch*, S. 74.

⁵⁴⁾ Vgl. meine Addenda ad Hom. Comp. IV, E. Philologiai Közl. XLI. S. 691.

⁵⁵⁾ Grundbedeutung: „mit lauter, halbsingender Stimme etwas äussern“ (*Schrader*, S. 166. — ähnlich *Brunner*, Deutsche Rechtsgesch. 1906², I. S. 257; *Schade*, WB. S. 903; v. *Amira*, Grundriss S. 164).

⁵⁶⁾ So auch *Leist*, S. 226; *Meyer*, S. 439 ff.: *Reik*, Probleme der Religionspsychol. I. 1919, S. 150 ff. — Das ind. Verbum sap — bedeutet im Act. „fluchen“ im *Med.* „schwören“, d. h. sich selbst fluchen (s. *Oldenberg*, Die Relig. d. Veda 1894, S. 520); engl. to swear: „schwören“ und „fluchen“.

⁵⁷⁾ Ir. *tong*, kymr. *tyngu* (schwören) hängt mit l. *tango*; altsl. *prisęga* (Eid), *prisęgati* (schwören) mit *prisęgnati* (berühren) zusammen.

⁵⁸⁾ S. *Pedersen*, S. 1 ff.

⁵⁹⁾ Ebd. S. 6. Das Wort für ἔρκος *alah* bezeichnet auch den Fluchschwur (*Happel*, Der Eid im AT. S. 68).

⁶⁰⁾ Fr. *Mauthner*, Wörterb. d. Philosophie 1910, I. S. 211.

⁶¹⁾ Drückt nach I. *Hoops* RL d. germ. Altertumskunde I. 1911—13, S. 522 die im Eide liegende Haftbarmachung aus.

⁶²⁾ Vgl. auch arab. *hifl* („Eid“), das eigentl. „Bündnis, Bund, Teilnehmer am Bunde“ (*Pedersen*, S. 7), während *ʿahd* allgemein das Verhältnis zwischen Zusammengehörigen, mit allen aus diesem Verhältnis entspringenden Rechten und Pflichten, bedeutet. (Eid = *Aufnahme einer unverbrüchlichen Verpflichtung*; S. 8 ff.)

⁶³⁾ Ähnlich I. *Kohler* in v. Holtzendorffs Enzyklopädie 6. Aufl., S. 66, und H. *Goitein*, Primitive Ordeal and modern law 1923, S. 49, 163 usw. (oath — a simplified ordeal, — carried out by means of words — and gestures), dessen Werk ich indessen nur während der letzten Correctur lesen durfte. Die Wichtigkeit aber der noch ungelösten, da von *Funkhünel* (Philologus II. S. 385—402) und P. *Corssen* (Neue Jahrb. XXXI. S. 226—235) fast nur angedeuteten Aufgaben des griechischen Ordals, dürfte wohl die Bemerkung rechtfertigen; dass mir den notgedrungenen Verzicht auf die nähere Berücksichtigung dieses Buches nicht allein der Umstand, dass in

meiner, vorläufig theoretisch gehaltenen Übersicht die undifferenzierte Lebenserscheinung (d. i. der Urkeim des Ordals und auch des Eides) nicht historisch bis zur juristischen Differenziertheit verfolgt und also die Entwicklung ausführlich bearbeitet werden durfte, aber — trotz gewisser Qualitäten (vgl. unten A. 193) — auch sein forciertes und oberflächlicher Freudismus, folkloristische Naivetäten, grosse wissenschaftliche Undiszipliniertheit, alles noch dazu in einem missfällig „populären“ Stile gehalten, umso leichter machten, da doch demgemäss von Goitein gewisse Punkte ganz entstellt, andere vernachlässigt werden mussten.

⁶⁴⁾ Die Worte *Kant's*, Werke v. Hartenstein 6, S. 258. Vgl. auch *Fichte's* Werke, 3, S. 290.

⁶⁵⁾ Die Theorie ist von *Schrader*, S. 166 f.; *Brunner*, II. S. 378; v. *Amira*, Grdr. II, 2, S. 193; *Lasch*, S. 4; *Schröder*, Lehrb. d. DRG 1898³, S. 61, u. A. vertreten.

⁶⁶⁾ *Schrader* hält auf idg. Boden den Fluch, als einen gegen sich selbst herbeigerufenen Zauber, für den ältesten Eid (vgl. auch *Schröder*, S. 60₃). Vgl. *Mauthner*, I. S. 214 — nach *Höbbses*, *Leviath.* I. 14. —: „Was echte Selbstverfluchung ist, heisst ein Eidschwur: was diesen Sinn nicht mehr hat, heisst ein Fluch“. — Der „so wahr mir Gott helfe-“ (d. i. „Segen Gottes auf den Rechtschwörenden!“-) Typus wird jedenfalls auch von *Hirzel* als eine spätere (secundäre) euphemistisch-rationalistische Weiterentwicklung erwiesen.

⁶⁷⁾ Vgl. *Lasaulx*, S. 4 (= Stud. S. 178): „Der Eid — ein Gebet zugleich und ein Fluch — die Anrufung des als gegenwärtig geglaubten Gottes, dass er dem Schwörenden beistehe so er wahr, ihm widerstehe, so er falsch schwöre“.

⁶⁸⁾ Wo sich die zu den Verpflichtungen und Pfändern gewohnheitsmässig als Zeugen beigezogenen Götter — Artemis und Zeus! — schon durch die Wahl als nebensächlich offenbaren.

⁶⁹⁾ Natürlich sind Fälle, wo ein Vertrag durch den Eid bekräftigt wird (wie κ 342 ff. und *Post*, Grdr. d. ethn. Jurisprud. II. 1895, S. 664), auszuschalten. *Gaius*, Dig. 12, 2, 1 u. Hebräerbrief 6, 16 werden lis, resp. ἀντιλογία deutlich von den darauf folgenden Eiden unterschieden. — Für weiteres s. auch unten III. Teil.

⁷⁰⁾ Vgl. *Stengel*, Die gr. Kultusaltertümer 1898², S. 78: „ein Gebet oder ein Fluch, eine Verwünschung, in der der Schwörende für den Fall eines Meineids die Strafe oder das Verderben auf sich selbst herabrufft“: *Happel*, S. 35 ff. (Fluch, Eid und Bund als — Wechselbegriffe behandelt; vgl. 5 Mose 29, 13).

⁷¹⁾ *Hirzel*, S. 52 ff. u. 19 ff. sagt z. B., gegen die voreilige Identifizierung von Eid und Zaubermormeln, nicht alles. Zauber-ausüben und Eid-leisten können doch schon wegen allzu verschiedenen inneren Intentionen (Verderben jemandem bringen und sich einer mit Verderben drohenden Macht unterwerfen) unmöglich dasselbe sein.

⁷²⁾ Ausser der dem Sprachgebrauch widerstreitenden Bedeutung von ἐπιόρκος (vgl. S. 151 f. u. 157 f. = „um den der Rachegeist, — d. i. der herabgeschworene Unterweltsgott — schwebt“) wird nämlich die Gleich-

setzung der seiner Auffassung *unerlässlichen* Personifikation von einem menschenverderbenden Dämon "Opkoç mit dem Orcus der Lateiner (Lehnwort: durch die Übernahme die Aspirata ohne Anstand geschwunden?) hauptsächlich durch den gemeinschaftlichen Geburtstag des H'schen "Opkoç (ἐν πέμπτῃ; ἔρ. 803 f.) und des Vergil'schen Orcus in Geor. I. 277 f. gestützt, wobei V. die fast erloschenen Spuren höchsten Altertums jedenfalls aus solchen Quellen (Nikander?) haben dürfte. Nur sind der Schwierigkeiten beim Geburtstage des alten Todesgottes eben nicht wenige. (Vgl. einstweilen *Hirzel*, S. 169, und *Wissowa*, *Hermes* 37, 157 ff.) *Wünsch* allerdings (Neue Jahrbh. 1903, S. 524) mahnt mit Recht dagegen, — wie ansprechend auch immer die Gleichsetzung und wertvoll ihre religionsgeschichtliche Begründung erscheine; und auch *Hirzels* Vorläufer dürften nicht für die Standhaltigkeit der Hypothese bürgen.

⁷³⁾ *Hirzel*, S. 4 f.

⁷⁴⁾ Dafür, dass die Styx auch von Menschen als Eid angerufen werden konnte, zeugt schon diese Bezeichnung Homers, die in seiner Sprache bloss „ausser Gebrauch gekommen“ bedeuten soll; vgl. auch *Her.* VI. 74 mit *Hirzel*, 175, dagegen aber *Stengel*, I. c. S. 61.

⁷⁵⁾ Mit *Hobbes*, *De cive* II. S. 20 (Opp. lat. II. S. 179).

⁷⁶⁾ *Diog. Laert.* VIII. 22: Für die Daten s. *Wetsten*, *NT Gracum*, I. 1751, S. 306 ff.; *Lasaulx*, *Stud.* 201 f.; zur Frage auch *Hirzel*, S. 100.

⁷⁷⁾ Vgl. bei *Lasaulx*, *Stud.* S. 206 ff.

⁷⁸⁾ *Enchir.* 33, 5 ed. Schweigh.

⁷⁹⁾ Vgl. *Exod.* 20, 7: *Levit.* 19, 12. *Deut.* 5, 11.

⁸⁰⁾ Vgl. auch das Frgm. des Eusebios bei *Stob. flor.* 27, 13, bereits von *Hirzel*, S. 79, angeführt.

⁸¹⁾ S. Kirchliches HL hg. v. M. *Buchberger*, I. 1907, S. 125.

⁸²⁾ *SW.*, 1838, IX. S. 191.

⁸³⁾ *Werke* 3, S. 290.

⁸⁴⁾ Auch die offizielle Kirche hat eine Vermittelung der Extreme, d. i. des höchsten Schwurs bei Gott und der Enthaltung von jedem Eide, mit der Sitte des Schwörens bei den Heiligen (s. *Hirzel*, S. 110) einzuführen gesucht.

⁸⁵⁾ *Matth.* V, 37; wo ἐκ τοῦ πονηροῦ vielfach auf den Teufel verstanden wird. Auch *Weiss*, *Das Matthäus-Evangelium* 1898, S. 121 sagt wenigstens: „Es bezeichnet . . . dass der Eid *aus der Sünde* stammt, sofern nur die Herrschaft der Unwahrhaftigkeit und Untreue, sowie das dadurch hervorgerufene Misstrauen“, — d. i. anstatt eines Göttlichen immer etwas Menschliches, allzu Menschliches — „das Bedürfnis des Eides erzeugt“.

⁸⁶⁾ Vgl. *Philon*, *de decal.* (85) 86 ff., daselbst 90. und *de spec. legg.* II. 10 ff. *CW.*, aber auch *Anm.* 88. (unten).

⁸⁷⁾ Vgl. *Reik*, I. 1919, S. 132 ff. („Kolnide“) passim. — Auch anderwärts (Irland, Dänen, Norwegen) werden z. B. schwangere Frauen vielfach dem Zwange des Eides enthoben (s. *Lasch*, S. 104).

⁸⁸⁾ *Wetsten*, I. c. ad *Matth.* V₃₇. — Die Furcht natürlich, dass man Gott ja nicht zu einem Meineide anruft (vgl. auch *Eustathius*, der recht christlich vom Schwur Achills die Aussage tut: θεὸν . . . ὀκνεῖ . . . ἐπομόσασθαι δέδωκε τὸ τοῦ ὄρκου δυσέκβατον), ist wenn auch unbewusst und sublimiert nur die Weiterbildung jenes auch von *Herod.* IV. 68 als barbarisch

betrachteten Aberglaubens, dass jemand der bei den βασιλήται ιστία falsch geschworen, den Skythenkönig krank machen konnte. (vgl. *Hirzel*, S. 35).

⁸⁹⁾ Grundsätzlich falsch und absolut ahistorisch erklärt *Hobbes*, *Leviathan* I, 14 jedes „swearing by other things“ ganz einfach als „not swearing, but an impious custom, gotten by too much vehemence of talking“. Eben so ein „impious custom“ ist doch der *eigentliche* Schwur, in dem Sinne nämlich, dass eine sublogische Tat (und der Eid wird sich uns als solche erweisen) keineswegs pious sein kann (auch impious natürlich ist sie nur etwa — negative verstanden).

⁹⁰⁾ Nach Platon, *Nom.* XI, p. 293 f. soll Radamanthys die ernstesten Rechtshändel durch seine typischen Eide entschieden haben.

⁹¹⁾ Wahrscheinlich waren Sosiades und Pythagoras mit ihren ὅρκω μὴ χρῶ resp. μὴδ' ὀνύοναι θεούς in gleicher Lage.

⁹²⁾ Eine Aufzählung solcher s. auch bei Philon, *Legg. alleg.* III, 205 CW.

⁹³⁾ Vgl. schon Aristot. *Metaph.* I. 3. p. 983^b (ὅρκος δὲ τὸ τιμώτατόν ἐστιν), wiederholt bei Alexander ὁ γὰρ ὀνύμεν ὡς τιμώτατον ὀνύμεν. S. auch *Meyer*, S. 441 („Der Eid ist eine feierliche Aussage für deren Zuverlässigkeit die Herrschaft über das wertvollste Eigentum zum Pfand eingesetzt wird“) usw.

⁹⁴⁾ γὰ τὴν σωτηρίαν μου C. Gloss. ed. Götz, III. S. 644^a; per salutem suam Dig. 12, 2, 33 etc. Über „per fortunas“ u. ähnliches vgl. *Hirzel*, S. 34.

⁹⁵⁾ So B 258 ff., E 214 ff., (wobei durch ἀλλότριος φῶς ausdrücklich ein menschlicher Rächer statt göttlich Dämonischen angedeutet wird!) π 102. S. auch *Welsten*, I, S. 35; für die Juden Berachoth. f. 3, 2. Lightf. Hor. p. 281. Der Bantu schwört bei der Haube seiner Mutter und dem Kopfe seines Vaters (*Wundt*, *Elemente d. Vkps.* 1912, S. 334). Über den wandelbaren Sinn solcher Eide vgl. auch *Hirzel*, S. 33, i.

⁹⁶⁾ Bei Frauen: *Grimm*, *DRA.* S. 897 f.; R. *Schröder*, S. 84, 315 u. 361; C. *Weinhold*, *Die d. Frauen im Mittelalter* 1882², II, S. 299.

⁹⁷⁾ Bei Männern hauptsächlich wo die Ehre als der wichtigste Körperteil und der Bart als ihr Zeichen betrachtet wird, Abschneiden als Beschämung gilt. Vgl. Magyar Nyelvőr, (ung.) 1916, 344 f., auch *Jevens*, *An introduction to the history of Religion* 1911², S. 64 f. u. *Pederscu*, S. 164, 171. Vgl. auch die Rolle der Haarzöpfe bei Fraueneide u. den friesischen Männeide auf die Locken.

⁹⁸⁾ So schon die Brust (*Wellhausen*, *Reste arab. Heident.* ergänzt durch *Pedersen*, S. 171) und hauptsächlich il membro cinto bei Juden, Arabern etc. (s. *Häppel*, S. 17 f.; *Krauss-Reiskel*, *Beiwerke* I, S. 36, 38 u. 84; für den Judeide des Mittelalters *Reik*, *Probl.* 1919, I, S. 136 f. etc.).

⁹⁹⁾ Vor Gericht in Athen hat der Familienvater bei dem Haupte seiner Kinder geschworen (s. *Sittl*, *Die Gehärden* 1890, S. 140, auch *Hirzel*, S. 212), aber vice versa konnten auch Kinder das Haupt des Vaters beim Schwüre berühren (h. *Hom.* 4, 26 f.; vgl. u 339 *Telemach's* Schwur bei ἄλγεα πατρός und *Gen.* 31, 54 den des *Isaak* κατὰ τοῦ φόβου τοῦ πατρός). Hauptsächlich jedoch ist die Sitte bei den Südslaven allgemein (vgl. im Volksliede: „nur Jovo blieb als Schwur für seine Mutter“, was das Totsein der übrigen Kinder bedeutet: *Seligmann*, *Der böse Blick u. Verwandtes* I, 1910, Anm. 100. Allbekannt kann ein Mädchen, wenn sie keinen Bruder hat, nicht schwören, da sie nämlich bei dessen Leben schwören müsste; usw.). Für andere Ver-

wandten bei den Griechen s. *Lasch*, S. 63 ff., *Hirzel*, S. 134; *Sittl*, S. 140.

¹⁰⁰⁾ Hauptsächlich die angesehensten Eltern, wie bei Her. IV, 172 die Nasamonen τῶν τῶμβων ἀπτόμενοι bei den δικιότατοι καὶ ἀριστοὶ schwören. Hes. ἐργ. 248 ff. aber weist auch bei den Griechen den Geistern verehrter Ahnen die Aufgabe eines Eidhortes zu. (Näheres: *Hirzel*, S. 157.)

¹⁰¹⁾ Für den deutschen Waffeneid s. *Grimm*, I, S. 228, II, S. 546 (166, 896): *Du Cange-Henschel*, III, S. 935; *Schrader*, S. 167 ff.: H. *Blüner*, DRG 1906, I², S. 258 etc. Auch für Naturvölker *Lasch*, S. 14, 69 f.; H. *Schurtz*, Urgesch. d. Kultur S. 619: *Sittl*, S. 139. Für die Griechen Altes u. Neues bei *Sittl*, 139, 4: hymn. 3, 457 ff.: Aisch. sept. 529: Eur. Phoen. 1677 (schon von Eustath. citiert): — Val. Flacc. III, 707 (Verg. 12, 206 ff. nachgebildet) ist jedenfalls nur ein Gleichnis geworden.

¹⁰²⁾ Für Fuhrleute, vgl. Ψ 581 ff. (locus classicus! Mit *Hirzel* jedoch, S. 30 bin ich nicht in Allem einverstanden), aber auch Mart. Cap. V, 515 (si iuret auriga, per lora, per flagella, per irena). Für Reiter gelten auch Steigbügel: für Schiffer Rand des Schiffes usw. (*Grimm*, S. 899; *Hirzel*, S. 29 ff., *Schrader*, S. 168 f.). Vgl. bei *Schrader*, S. 167 den charakteristischen altgerm. Eid in der Völundarkvitha von Völund gefordert. Der indische Krieger schwört nebst seinen Waffen selbstverständlich auch bei seinem Pferde oder Elefanten (Manu 8, 113), der Hirt Daphnis bei Longos fasst zu seinem Liebesschwur eine Ziege und einen Bock (*Sittl*, S. 140). — Für den apotiori heidnisch-germanischen „Eidring“ blieb mir *Schrader's* Aufsatz (*Globus*, 13 u. 14: vgl. *Grimm*, S. 177 f.) unbekannt; jedenfalls aber ist das *Meyer'sche* Sonnensymbol (l. c. S. 448) unannehmbar. Der Wahrheit näher scheint — trotz *Brunner*, I, S. 257 f. usw. — G. *Kossinna* (Mannus, 1917, S. 1 f.), wenn er meint, Thomsen hätte diesen Namen nicht eben passend den Goldringen, die ausschliesslich als Handgelenkschmuck der Helden der jüngsten Bronzezeit betrachtet werden müssen, beigelegt.

¹⁰³⁾ K (321) 328, vgl. auch B 160 ff. — Arist., Pol. 3, 9, 7 p. 1285 (Didot 1848, 538): ὄρκος ἦν τοῦ σκήπτρου ἐπάντασις. In Ovids rem. am. 783 f. lässt das „sceptrum non putat esse deos“ die Tat Agamemnons allerdings als eine frivole erscheinen: wie für Eustathius, war ein Scepter damals schon allgemein βασιλείας ὑπουργὸν καὶ δίκης σύμβολον. Seine Vergöttlichung beginnt doch ja mit H 412 (s. *Sittl*, S. 140). Für den späteren Cultus in Chai-ronēia s. Paus. IX, 40, (6), 11 mit der Anmerkung bei Hitzig-Blümner, III, 1. S. 523: vgl. Justin. 43, 3, 3. Göttlich heilig ist auch das Scepter des Juppiter Feretrius bei Festus, p. 65 Th., (vgl. Servius ad Ae. 12, 206, analog Plut. Div. 56 etc.) und oft wo es als Richter- resp. Botenstab eine Rolle spielt (vgl. *Schröder*, S. 42¹³, 466; *Grimm*, S. 135 resp. 132 etc.).

¹⁰⁴⁾ Vgl. *Grimm*, II, S. 551. — Besonders deutlich tötet die beschworene Waffe im neugr. Distichen μὰ τὸ μαχαίριο ποῦ κρατῶ 'ς τὰ πέντε δάκτυλά μου, ἂν ἴσως καὶ δὲν σ' ἀγαπῶ, νὰ μὴ μέσ' 'ς τὴν καρδιά μου. Nach Amm. Marc. 21, 5, 10 hielten die Soldaten, welche dem Kaiser Julian Treue schwuren, dramatisch-drastisch die Schwärter an ihre Nacken. (Zur Symbolik vgl. auch *Post*, S. 485.)

¹⁰⁵⁾ Vgl. *Oldenberg*, S. 520; *Schrader*, S. 168 f. — Kombiniert erscheint wohl diese Vorstellungsart bei Eustath. S. 306, 43 St. (... καὶ αὐτὴν (sc. ἰαδόσλην) καὶ τὴν κατέχουσιν χεῖρα [vgl. I. Teil Anm. 41.] εἰς ἀχρεῖον ἐλθεῖν...)

¹⁰⁶⁾ Vgl. hauptsächlich R. M. Meyer, ARW 1912, S. 438 ff., wo er auch die älteste und verbreitetste Art des Eides als eine feierliche Aussage mit gleichzeitiger Fländsetzung definiert (S. 439. Vgl. auch *Hirzel*, S. 24). Die „gottlosen“ Inder richten auch heute noch den Eid auf diese Weise als Fluch gegen sich selbst (*Oldenberg*, S. 520).

¹⁰⁷⁾ Schon *Brunner*, DRG I², S. 262 hat es betont, dass der Ausgang der Ordalhandlung „bei dem Ursprunge der Institution“ ebenso nicht als unbedingt durch göttliche Einwirkung erfolgend zu denken sei, wie Gott auch „bei der Wirkung des Eidzaubers, mit dem sich das Ordal so nahe berührt“, kaum in die Rechnung zu ziehen ist. Fälle, wo Eide, d. i. Wasser, Erde usw., worauf Eid geleistet wurde, getrunken oder gegessen werden müssen (s. meine Addenda, E. Ph. Közlöny 1918, S. 691), die sogen. Blutvertragszeremonie und der Waffeneidtrunk (ebd. u. S. 696, wozu noch *Eitrem*, Cpferitus u. Voropfer 1915, S. 422 f. für die klassischen Data heranzuziehen ist, ja auch *Stengel's* Besprechung von Platon, Kritias p. 120., BPhW. 1903, S. 125 f.) zeugen jedenfalls für eine Art alten, gottlosen Ordals, wo man sich das mit Meineid vergiftete Wasser etc. als den Meineidigen direkt tötend vorstellte.

¹⁰⁸⁾ *Hirzel's* Ordalthorie ist überhaupt keine aufrichtige. Die Superstitio, welche einen Todesgott, der später nebst Hades aus der Mode gekommen (S. 160 ff. 199₂), und seine Gemahlin, die Styx (vgl. S. 173₁) anruft, bedeutet ja eine eidliche Aussagung von religiöser Kraft und Wirkung (vgl. S. 138 i.); und auch die waltenden und richtenden Hesiodischen Persönlichkeiten können die Wunderkraft des seltsamen Zauberswassers (Στυγὸς ὕδωρ; vgl. dazu *Zeller*, Zur Vorgesch. des Christentums in Hagenfeld's Zechr. f. wiss. Theol. 42, S. 222; *Dümmeler*, Kl. Schriften II, S. 137 ff. und auch *Hirzel*, S. 175₂) nur sehr ungenügend ersetzen. Natürlich also durfte ihm nicht gelingen, gegen *Schömann-Lipsius* (Gr. Alt. II², S. 280), *Dümmeler* (II, S. 134 ff.); zu denen sich später auch *Stengel* (BPhW. 1903, S. 126) mit Recht angeschlossen hatte (vgl. heute auch *M. Nink*, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten 1921, S. 40 u. 85₃), zu bestreiten, dass die Spende mit einem Trunk verbunden sein musste, d. h. dass das Styxwasser (trotz Hesiods Text) erst getrunken die geschilderte Wirkung tat; wie z. B. die Pristerinnen der Gaia Eurysternos von Aigeira, um ihre Keuschheit zu beweisen (Paus. VII, 25, 13), Stierblut trinken (wodurch Plin. XXVIII, 147 ihnen allerdings mit Tendenz oder aus Ignoranz eines uralten Gebrauches? die Gabung der — Prophezeiung zukommen lässt) usw. (Für Stierblut als Gift vgl. *Funkhünel*, Philologus II. 1847, S. 393.) Noch weniger aber Antwort zu finden, warum das ursprüngliche Zusammensein von Urteil und Strafe, das doch im Gottesurteil ἀδίκη ἐκ τοῦτοῦ, d. i. aus den Eigenschaften etwa des angefassten (getrunkenen) Gegenstandes zu erfolgen hätte, bei ihm aufgelöst und separat dem Wasser resp. den richtenden Gottheiten zugeteilt werden musste? wie ἐφρ. 219 zu rechtfertigen, ≡ 37 f. zu verstehen wären? warum das Hesiodische Gottesurteil an den Schuldigen und nicht wie z. B. die mittelalterlichen Proben an den Unschuldigen Wunder tun? usw. Was m. E. alles aus dem überflüssigen Forcieren der Göttlichkeit in dieser Theorie und auch aus der Tatsache stammt, dass H. ein, dem Hesiod gleich, personifizierend angelegter Theoretiker gewesen, der es nicht durchschaute, wie ungelegen diesem Dichter die deutliche Aussage des

Wassertrinkens (vgl. auch das Dunkel um die Strafe §. 793 ff. resp. 799 ff.) gekommen wäre, welche die Göttin als Persönlichkeit, neben dem, von sich selbst u. zw. zugleich urteilenden und strafenden Todeswasser, als Trägers der Zaubermacht, die zweite Geige spielen liesse.

¹⁰⁹⁾ Philon variiert den Gedanken u. §. περί πράγματος ἀμφισβητούμενου: de sacr. Ab. et Caini 91 ff.; de decalogo 86; legg. alleg. III, 205; de spec. legg. II, 10; de plantat. 82 CW.

¹¹⁰⁾ Vgl. auch Cicero, de off. III, 29: est enim iusiurandum affirmatio religiosa; vgl. dazu Quintil. inst. or. V, 6.

¹¹¹⁾ Vgl. *Paulsen*, System der Ethik II, S. 542.

¹¹²⁾ S. Philon de sacrif. A. et C. 91 ff. (ὑποπίους ἔδοξεν ἀνοικτεον εἶναι) wozu Legg. alleg. III, 205 ff. CW. usw. Vgl. *Weiss*, a. a. O. S. 119 f. Anm. Gottes Schwur bei sich hat also natürlich einen „göttlichen“ Fluchcharakter.

¹¹³⁾ Sosikrates ap. schol. ad Aristoph. Av. 521 von Radamanthys.

¹¹⁴⁾ Neue Jahrbh. 1903, S. 522.

¹¹⁵⁾ Vgl. z. B. wenn Sokrates die ihn und Phaidros überschattende Platane, und Livius 3, 25 die quercus sacrata ἐκ τοῦ παπατοχόντος beschwören lässt, die jedenfalls nur durch den Eid *sacrata* erklärt wurde. Für die slavische Sitte iurare in arboribus s. *Grimm*, S. 914 etc., dann *Hirzel*, S. 25.

¹¹⁶⁾ Vgl. auch Eust. ad τ p. 705, 27 und *Hirzel*, S. 90—104.

¹¹⁷⁾ Vgl. *Sittl*, S. 140.

¹¹⁸⁾ Vgl. *Lasch*, S. 44—53; bei Hunden ebd. S. 50 ff.

¹¹⁹⁾ So beschwört Hermes, h. H. 384 τὰς ἀθανάτων εὐκόδομητὰ προδύρα. Vgl. auch jedenfalls Menand. fr. 212 Mein., und *Hirzel*, S. 13.

¹²⁰⁾ Das Wort ist von *Hartland*, Folklore XII, 27, 2 verwendet.

¹²¹⁾ Die also genannten Auffassungen sind allerdings noch von Weitem nicht einheitlich. *Wundt*, Vlkps. II, 2, S. 172. hat aber (mit *Preuss*, Die geistige Kultur der Naturvölker 1914, S. 159,) kaum recht. Für die Ansichten s. noch *Marett*, Prae-animistic Religion (Folklore XI; 1900); *A. Lang*, Cont. Review 95, S. 591; *A. Vierkandt*, Die Anfänge der Religion und Zauberei, Globus 1907, 21 ff., 40 ff., 61 ff.; *Westermarck-Katscher*, Urspr. u. Entw. d. M. II, 1909, S. 462 ff., bes. 472; *H. Meltzer*, Neue Jahrbh. 1911, S. 455 f. usw. — Bei *Carveth Read*, The origin of man and of his superstitions 1920, S. 145 ff. wird das übrigens berechnete Auseinanderhalten vom psychologischen Animatismus und hyperphysischen Animismus, als Folge seines forcierten Tylorismus, jedenfalls weit getrieben und oft auch durch die eigene Behandlung widerlegt.

¹²²⁾ *Frazer*, The Golden Bough, 1911, I, S. 233. cf. S. 234 f. u. 235. A.: *Doutté*, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord 1908, S. 308 (307).

¹²³⁾ *Deubner*, I. c.

¹²⁴⁾ *Pechüel-Loesche*, Die Loango Expedition III, 2, S. 356 f. 313, 276 f. Vgl. auch *Lévy-Bruhl*, Les fonctions mentales dans les soc. inf. 1910, hauptsächlich K. II. 4. (S. 102—110). Über den vagen „Animismus“ der Ba-Ronga vgl. *Junod*, Les Bas-Ronga, S. 471.

¹²⁵⁾ Vgl. ausser den Theorien der Ägyptologen hauptsächlich bei *Preuss*; *Hartland*, Ritual and Belief, 1914, S. 89, 134 ff. usw.; *Marett*, The Threshold of Religion 1914² S. 169—202, bes. 190 ff.; *Fox*, Am. Journ. of Ph.

1912, S. 301 f. (mit Hegel und dazu Frazer) und *Doutté* (Kap. 6); usw.

¹²⁶⁾ Vgl. F. B. *Jevons*, in „Die Anthropologie und die Klassiker“, S. 140 ff., besonders S. 144 f.; *Wuttke*, *Der d. Volksaberglaube der Gegenwart*, 1869² S. 89.

¹²⁷⁾ Zur Kritik des „Präanimismus“ s. hauptsächlich *Walter F. Otto*, *Die Manen* 1923, S. 38 ff.

¹²⁸⁾ Vgl. *Leuba*, *A psychological study of religion* 1912, S. 80.

¹²⁹⁾ *Brinton*, *Religion of primitive Peoples*, 1897, S. 20 führt nach *Cuoq*, *Lexique Algonquine* S. 21 an, dass diese Indianer, deren Sprache die Namen der lebenden und leblosen Dinge unterscheidet, aus dem Rosenkranze, als sie seine Wirkungen besser erkannten, auf einmal ein Wort *of animate gender* gemacht haben. Weitere Belege über ähnliche Wechsel solcher Klasseneinteilung in amerikanischen und afrikanischen Sprachen gibt heute E. *Cassirer*, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, 1922, S. 13 f. und *Philosophie der symbolischen Formen I. Die Sprache* 1923, S. 272.

¹³⁰⁾ Für die Chaldäer „<was> the spiritual, the Zi . . . that, which manifested life and the test of the manifestation of life was the movement“; *Sayce*, *Hibbert Lectures* S. 328 (bei *Brinton*, S. 49).

¹³¹⁾ Darum auch erscheinen die Geister, unter welchen nur einige und nicht überall zu Götter resp. Manen geworden, ursprünglich immer als *ἀπορροιαί*, d. i. Krafterladungen, ohne weitere Charakterzüge: wie das musterhaft durch die Namen indischer Dämonen, wie *siddhas*, *vidyādhāras* usw. angedeutet wird. Vgl. *Hubert & Mauss*, *L'Année Sociol.* VI, S. 105 f.

¹³²⁾ S. *Rohde*, *Psyche* I², 1898, S. 270; *Dieterich*, *Nekyia* 1913², S. 55 ff.; *Eitrem*, 1915, S. 472; *W. F. Otto*, S. 50 f.; vgl. *κῆρες* [= Seelen] *ἐρινόες* bei Aisch. *Sept.* 1055 etc.

¹³³⁾ *Dieterich*, S. 57.

¹³⁴⁾ T 259, Γ 278 ff. — Was da die uns speziell interessierenden Eidgöttheiten betrifft, so verfolgt *Meyer* S. 448 ff. (438 f.) jedenfalls die Entwicklung über die posthumen Meidstrafen hinaus (vgl. auch *Dieterich*, S. 56 f.) bis zu einem ganzen unterirdischen Vergeltungssystem (vgl. *Pind.* *Ol.* II, 116 f.), d. i. „über die offizielle Abgrenzung einer bestimmten Gruppe von Schwurgöttheiten zu einem durchgebildeten Göttersystem“ (ethischen Göttern), wo dann schon Zeus ebenso wie *Ὀπκοῦς* die Vollzieherrolle übernehmen kann. Die Umwandlung also aus subjektiven Pfändern in objektive Zeugen — ist an diesem Falle Schritt für Schritt dokumentiert.

¹³⁵⁾ S. z. B. *Meyer*, S. 442 f.; *Hirzel*, S. 171: für die besondere (Zauber)Macht des Styxwassers *Zeller*, *Phil. d. Griechen* III, 2^a, S. 201. Die Inder halten beim Schwur noch heute Gangeswasser in der Hand.

¹³⁶⁾ Vgl. den Eingang der pythagoreischen Schrift bei *Diog. Laert.* VIII, 6: οὐ μὰ τὸν ἀέρα, τὸν ἀναπνέω und hiezu *Zeller*, a. a. O.; *Diels*, *Elementum* S. 48, aber auch *Aristoph.* *Nubes* 627 (gegen Sokrates und seine Schüler) und die Strafe des Styx, *Hes.* 9.797.

¹³⁷⁾ Vgl. *Hirzel*, S. 24 (23₁).

¹³⁸⁾ Vgl. *Wetsten*, S. 305 (ad *Matth.* V₃₄).

^{139a)} = die Grundlagen des Mana, s. *Röhr*, *Anthropos* 1919/20, S. 121 etc.

^{139b)} Vgl. *C. Read*, S. 198. („Magic-force and spirit-force being the same thing, the question wheter *mana* is a magical or animistic notion

is misleading“) und seine instinktive Abneigung (S. 197), die von ihm „bewiesene“ Priorität der Magie prinzipiell zu behaupten.

¹⁴⁰⁾ Sehr bezeichnend bedeutet der polynesishe Urbegriff für religiöse Vorstellungen *tabu* etwa soviel, wie „besonders gemerkt, gekennzeichnet“, im Gegensatz zu *noa*, i. e. gewöhnliches, was nicht beachtet werden muss.

¹⁴¹⁾ a. a. O. S. 41.

¹⁴²⁾ Hauptsächlich (Schrader und) R. M. Meyer, a. a. O., S. 438.

¹⁴³⁾ Ebd. S. 439.

¹⁴⁴⁾ Auch nach Heinr. Maier, Psychologie des emotionalen Denkens 1908, S. 501 (u. A.) haben „energisch religiöse Naturen“ im *Mittelpunkte* des religiösen Lebens im allgemeinen langeher schon „überall das religiöse Handeln, den Kultus, das Gebet und die ganze Summe der Betätigungen“ erkannt.

¹⁴⁵⁾ Neue Jahrb. 1916, S. 244 f.

¹⁴⁶⁾ Allerdings sieht es schon Berkeley (vgl. hauptsächlich A treatise concerning the Principles of Human Knowledge § 21, 23, 24), dass die Worte der Sprache, (ja alle Kultur) „in ihrem ständig weiterschreitenden Prozess der Gestaltung und Bildung“ um das Wesen einen „zarten und durchsichtigen, aber nichtsdestoweniger unzerreißbaren Schleier“ legen (vgl. E. Cassirer, 1923, I. S. 50 f. 77. etc.), der „um klar und rein den Baum der Erkenntnis zu erblicken“ mit Berkeley eher wegzuziehen als durch andere Worte zu verstärken wäre. Natürlich aber sind die Grundlagen solcher Auffassung im berühmten Goethe-Wort, dass „alles Faktische schon Theorie ist“, (ja sogar — wenn auch ungewollt — im bekannten Xenienvers: „Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr“) schon enthalten und neuerdings hauptsächlich von O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. I^{16–22} 1920, S. 557 (vgl. auch S. 533 usw.) in dem Sinne ausgeführt worden, dass selbst die reinste Naturwissenschaft (eine physikalische Theorie usw.) in jedem ihrer Züge anthropomorph präformiert und „alles, was zum ‚Erkennen‘ in irgendeiner Beziehung steht, im tiefsten Grunde nichts, als die unendlich verfeinerte Art den Namenzauber des primitiven Menschen auf das Fremde anzuwenden“ sei.

¹⁴⁷⁾ Art und Weise solchen „Sehens“ *non plus avec les yeux de la seule intelligence; . . . mais . . . avec cette faculté de voir qui est immanente à la faculté d’agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même* (Évolution Créatrice 1923²⁶, S. 272), wird von H. Bergson vielfach beschrieben. Mit ihm aber müssen wir uns anderswo auseinandersetzen.

¹⁴⁸⁾ Über den Unterschied unseres „Sublogischen“ und der allgemein gebrauchten Bezeichnungen (hauptsächlich „instinktiv“ usw.), welche jede alogische Theorie wegen den Fehlern darwinistischer Auffassung unseres Instinktlebens verworfen zu werden bedrohen, ist hier leider nicht am Platze eingehender zu handeln. Es muss aber bemerkt werden, dass uns jene determinierende, flinkere, nicht-logische „Sprachart“ keine historische Vergangenheit, kein Einmal, sondern ein occasionelles Immer ist, die „Anteriorität“ des Nichtlogischen, als Form religiöser, poetischer usw. Erscheinungen, bloss die *Lebenstiefe* und Wichtigkeit bezeichnet, die „Denklosigkeit“ schliesslich nur als eine anscheinende Mangel an Denkarbeit erscheint, der

zugrunde latenter immer unsere menschlich angeborene, logische Bereitschaft liegt; und das alles sollte eben durch die Wahl unseres Ausdruckes angedeutet werden. Der gänzlich falsche Schein aber, als ob jene denkende Einrichtung nicht bloss ein Unwesentlicheres, sondern auch ein Nachträgliches wäre, kann dabei nur dadurch entstanden sein, dass die Reflexeinrichtung *unter* jener allgemein-logischen, menschlichen „Rinde“, in einer bloss potentiell unsere Denkfähigkeit besitzenden (sublogischen) Ebene entstanden, getreuer und pünktlicher als die denkende zu reagieren schien, so dass ihr gegenüber die Entfaltung dieser anderen potentialitas innata (immer leicht, nachdem wir aus instinktivem Drange handelten, provocierbar), immer im Nachteile bleiben musste.

¹⁴⁹⁾ Säk. Ausg. I. Abt. 10. B. S. 395; vgl. auch II. Abt. 1. B. S. 285 Nr. 1338.

¹⁵⁰⁾ Deutlich sind die Spuren solchen „Urzustandes“ beim Schwören aus der Beschreibung Polyb. III. 25, 6, 9 (vgl. auch Cinna's Schwur Plut. Sulla, 10 p. 458 A) zu entnehmen. Für die ungelöste Frage selbst haben Roscher (676, 50), Preller (Jordan, R. Myth. I. S. 247), ja Wunderer (Philologus 56 (1897), S. 192), Usener (Kl. Schr. IV. 485 ff.), Wissowa (Rel. u. Kult. d. Römer 1902², S. 121 f.) und auch F. Schwenn (ARW. 1921, S. 299, 322) kaum das Richtige. Die Forderung einer gewissen Silex-Art (mit der Naturkraft des „Blitzens beim Schlagen“) muss augenscheinlich sekundär, der Eid ursprünglich mit Juppiter in keinem Zusammenhänge gestanden sein (so auch Deubner, N. Jhbb. 1911, 333 ff.); das Ursprüngliche wird ein Schwurritus mit einem beliebigen (ἀνὰ χεῖρας) Steine gewesen sein, der nur allmählich den Charakter eines Fetischs, dann eines Gottes annehmen durfte (Kieselstein = älteste Form von Juppiter), so dass dieser spätere „Juppiter“ die Logisierung der heitigen Gestenprolongierung mit dem Steine wäre, und der Eid auch hier das für den Gott geleistet hätte, was man gewöhnlich von den Göttern für den Eid vermutet (vgl. Meyer S. 439). Auch die Gewohnheit, die hinter dem οὐκ ὀλίγων παρόντων bei Plutarch durchschimmert, weist doch auf — Menschen, als erwünschte Zeugen, hin.

¹⁵¹⁾ Nilsson, Primitive Religion 1911, S. 79. S. auch Nägelsbach-Autenrieth, 1884³, S. 218 f. — Natürlich ist das hier kein Opfer. Das sogen. „Eidopfer“ wird ja demonstrativ zerstückelt und verbrannt (Stengel, BPh. Wochenschr. 1903, S. 126; vgl. dazu Paroemiogr. gr. I. 225: Bundeseid der Molossier usw.), der geschlachtete Eber ins Meer geworfen (T 266 ff.), Lämmer (Γ 103 ff.) vergraben oder sonstwie beseitigt (s. schol. ad Γ 310. — Paus. III, 20, 9), d. i. keinem Gott dargebracht. (Vgl. schon Stengel, Die gr. Kultusaltertümer 1898², S. 123). Wichtig also ist nur selbst die Tätlichkeit.

¹⁵²⁾ Vgl. Schömann, Griech. Altert. 2, S. 238—261; Wachsmuth, Hell. Altertumsk. § 137.

¹⁵³⁾ Was mehrfach erklärt werden darf, ja muss, — zeugt natürlich von einer ursprünglichen Inkommensurabilität der Erklärung überhaupt.

¹⁵⁴⁾ Vgl. 2 Mos. 6, 8; 4 Mos. 14, 30; 5 Mos. 32, 40 etc.; auch Vergil, Aen. 12, 196 usw. — Mit physiologischer Kürze wird wohl unter erwähnter Schwurhand immerhin diese Aktivitätsform verstanden und auch aus Wachs gebildete Eidsymbole zeugen für eine solche Betätigung (vgl. Lasch, S. 105 f.).

¹⁵⁵⁾ S. Pedersen, S. 149.



¹⁵⁶⁾ Vgl. *Hirzel*, S. 30; *Leist*, Gräco-italische Rechtsgesch. S. 234; *Pfister*, Pauly-Wissowa RE XI, 2, 1922, S. 2158.

¹⁵⁷⁾ In homerischer Zeit (vgl. Eust. ad Γ 273) werden die, dem Tiere abgeschnittenen Haare oder Wolle dem Schwörenden in die Hand gelegt.

¹⁵⁸⁾ Die Berührung mag jedenfalls auch durch andere Körperteile hergestellt werden. Wenn z. B. die Garos in ihre Schwerter beißen (s. *Lasch*, 14₃₈), ist das schliesslich auch eine „Greifbewegung“.

¹⁵⁹⁾ Für Schwören ~ Berühren s. *Lasch*, S. 14. — Auch wo etwas aufgegessen oder getrunken wird (vgl. l. c. Kap. 15) gehört in gewissem Sinne hieher. (Wo das Opfertier vor dem Schwure geschlachtet, der Schwörende dann die Fleischstücke aufessen und darauf treten musste, — wofür Stengel die Stellen gesammelt — ist, als vom Ordalgedanken beeinflusst, sekundär zu betrachten.) — Vgl. auch Anm. 57.

¹⁶⁰⁾ Vgl. *Wundt*, Völkerpsychologie I³, B. I, T., S. 137 und Ernst *Cassirer*, 1923, I, S. 126 ff.

¹⁶¹⁾ Charakteristisch haben die Römer beim Eidopfer auch später, fast immer das Schwein (ein in Italien typisch-leicht παρατυχόν-Tier).

¹⁶²⁾ *Lasch*, S. 12.

¹⁶³⁾ Oft ist auch dieses „Opfer“ durch ein ganz ähnliches „Trinkopfer“ ersetzt, wobei wie Γ 296 alles ausgeschüttet (= weggeschleudert) wird: *Stengel*, D. g. K. S. 123. Vgl. auch Eurip. Hel. 1234. *Diels*, Sibyll. Blätter S. 72 f. (ἐνοίος καὶ ἐνορκος erscheint CIG. 2554, 2555 als technischer Ausdruck). Vgl. auch die Phrasen σπονδὰς ποιεῖσθαι, ja sogar τέμνειν (ε 331 = τ 288. Diod. III, 71) etc.

¹⁶⁴⁾ Livius I, 24, 8 (vgl. IX. 5, 3; XXI. 45, 8 etc.).

¹⁶⁵⁾ Auch *Pfister* erweist l. c. S. 2171, nach *Stengels* Anfängen, dass das Schlachten des Tieres beim Eidopfer kein eigentliches Opfer sein kann.

¹⁶⁶⁾ Hermes, 1903, S. 38 ff. 43 (für Homer). — Eigentlich werden da, natürlich, keine Götter aufmerksam gemacht. Fällt aber einmal die logisch undeutbare Reflexhandlung der ursprünglich sublogischen Gebärde auf, provoziert sie in ihre Erklärung nur allzu leicht Göttervorstellungen.

¹⁶⁷⁾ θύουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος ψηφίσιν ἐν τῇ θυσίᾳ ἀντὶ οὐλῶν χρώμενοι, Paus. I, 41, 9. Mit I. M. *Mayer*, Hermes 27, 493 (Rest — ehemaliger Steini-gung!) müssen wir uns hier nicht auseinandersetzen.

¹⁶⁸⁾ Archil. fr. 96 B. und die Stellen (s. *Lasaulx*, Stud. 182₂₄), wo es noch sonst als Symbol der Gastfreundschaft verwendet wird, sind natürlich kein Beweis gegen eine ursprüngliche παρατυχόν-Verwendung dieses gewöhnlichen Mittels.

¹⁶⁹⁾ μ 356 ff. durften die Gefährten des Odysseus als es kein κρὶ λευκόν gegeben, auch φύλλα δρυὸς δρεψάμενοι beten (vgl. Hermes, l. c. S. 42); ähnlich die Dieyeris, als sie zu Zeiten der Dürre kein Wasser dazu verwenden wollen und mit Staub in der Regenzauberzeremonie („Beschwörung“) hantieren (s. H. *Werner*, Die Ursprünge der Metapher 1919, S. 63 f.) Es muss nur ein schleuderbares ἀνὰ χεῖρας Objekt sein, geeignet die Handlungsreaktion zu unterstreichen: T 126 ff. ist es — die Ate (vgl. jedenfalls unten A. 204).

¹⁷⁰⁾ Ebenso sekundär ist es natürlich, wenn eventuell Götter angeru-

fen werden, welche höchstens als schon offiziell anerkannte Zeugen und Rächer des Eides dabei figurieren dürfen.

¹⁷¹⁾ Die Widerlegung der verschiedenen, fast ausschliesslich auf die Texte aufgebauten, einseitigen Erklärungsversuchen des Eides, konnte hier unmöglich detailliert werden.

¹⁷²⁾ Natürlich gibt es nur *eine* Erklärung, u. zw. eben diesen sogen. „Anthropomorphismus“. „Religiös“, „magisch“, „ethisch“ usw. aber sind so allgemein eingebürgerten Stufennamen Dieses, dass wir sie als brauchbare Anhaltspunkte zur Erkenntnis der einzelnen Zügen des sublogischen Kerns, nur mit allzu umständlichen Weitschweifigkeiten ersetzen dürften.

¹⁷³⁾ Wir wollen dieses vielfach verstandene Wort (aus guten Gründen) in dem so bezeichneten Sinne verstehen.

¹⁷⁴⁾ Solche sind bei den Samoeden, Kafiren und Chewsuren bekannt. S. A.H. Post, Grundr. d. ethnol. Jurisprudenz 1895, S. 479 und Lasch, S. 59.

¹⁷⁵⁾ Uns dienen natürlich die Eide, anstatt identisch mit den sympathetischen Opferhandlungen erklärt zu werden (wie es von Schrader, Brunner, v. Amira, Lasch, Schroeder etc., ja halbwegs auch von Hirzel, S. 52 ff. getan wird), eher als geeignetste Beweise der Unbrauchbarkeit jener Vignetten, die so grundverschiedene Erscheinungen mit einander verwechseln lassen eignen, wie die Nacktheit des Bauers (= Üppigkeitssymbol) resp. des Schwörenden (= Besser-Gebundensein, weil ohne Tracht!), und das Totenbein in der Hand eines Einbrechers (= Niemals-Erwachen-Symbol; vgl. F. S. Krauss, Volksglauben und religiöser Brauch der Südslaven 1890, S. 146) resp. Schwörenden (= sich dem Toten verbürgen und ähnl.). Recht wird jene Auffassungsweise höchstens insoweit haben, dass die „Gedanken“ rückgängig, hie und da, auch die ursprüngliche Form der sublogischen Handlungsweise in ihrem Sinne (sekundär) beeinflussen vermochten (s. IV. 1.).

¹⁷⁶⁾ Vorläufig des — Gottlosen. Laut Brunner, DRGesch. I², 1906, S. 262 muss ja die göttliche Wirkung nichteinmal bei der (mittelalterlichen) Institution vorausgesetzt werden.

¹⁷⁷⁾ Bezeichnend für den Zusammenhang mit dem Analogiezauber sind die Belege eines hellenistischen Diebzaubers (ARW. XVI, S. 122 ff., XVIII, 586) in einer Art Augenordal bestehend, hauptsächlich ARW. XXI, 485 ff. (A. Jacoby).

¹⁷⁸⁾ Unsere Belege sind natürlich schon logisch beeinflusst. Der Gedanke aber, dass während der direkten Berührung, d. i. davon beschleunigt, der Meineid durch den Gegenstand (resp. seinen „göttlichen Hort“) gerächt werde (vgl. R. Hübner, in Hoops R. L. 1911—13, S. 523), schimmert noch durch, wenn der (assertorisch) Schwörende, hie und da, nach gesprochenem Eidesworte seine Haltung nicht ändern, vom erfassten Schwurgegenstande (Feuer, Wasser usw.) nicht lassen, eventuell die Schwurhand nicht senken darf, bevor dies der Gegner gestattet.

¹⁷⁹⁾ Γ 276 ff. in der Anrufung Ζεῦ etc. resp. im ὡδέ σφ' ἐγκέφαλος χαμάδις ρέοι ὡς ὅδε οἶνος, stehen wohl diese beiden Möglichkeiten nebeneinander.

¹⁸⁰⁾ Vgl. Plut. Q. R. 44: πᾶς ὕρκος εἰς κατάραν τελευτᾷ τῆς ἐπιπορκίας. Vgl. das jüdische *alah* (sehr bezeichnend auch — Fluchschwur).

¹⁸¹⁾ Stengel glaubt BPhW. 1903, S. 126 jedenfalls besser als ebend.

1902, S. 1551 f. an dem Gottesurteil-Eid als einer unbezweifelten Erledigung der Frage.

¹⁸²⁾ Solch ein „Ehrenwort“ ist es übrigens, wenn Miltiades οὐ γάρ μὰ τὴν Μαραθῶνι τὴν ἐμὴν μάχην (Eupol. fr. 90 Koch) geschworen und Odysseus gegebenen Falles darauf verzichten wollte noch Vater des Telemach zu heissen. In beiden Fällen nämlich wird etwas als die Ehre des Lebens hingestellt beschworen und der „Tod“ der Ehre mit dem körperlichen gleichbedeutend aufgefasst. — Dem eigenen Ehrgefühl unterwirft sich auch Philoktetes (Soph. 618 f.) durch den herausgeforderten Todesstreich des beliebigen Achäers; Odysseus des als Richter angenommenen ἀλλότριος φῶς (π 102 f.).

¹⁸³⁾ Vgl. etwa Eurip. Med. 745 ff. (die spondesne-spondeo Formel).

¹⁸⁴⁾ Für „halbe“ Wetten — ohne Gegengebot s. *Hirzel*, S. 32. Auch Gelübden, nach dem Schema „hül mir, so will ich dir“ usw., werden wohl hie und da als Eide aufzufassen sein.

¹⁸⁵⁾ Handreichung ist — wie bekannt — typische Geste des eidlich-feierlichen Versprechens: Aen. 4, 597. — Handschlag (vgl. die deutschen Ausdrücke: Handgelobnis, Handpflicht, Handtreue) hat jedenfalls mannigfache Bedeutung, wozu s. *Sittl*, S. 136 i., *Hirzel*, S. 116 i., *Kleinpaul*, Sprache ohne Worte 1888, S. 244 f. Auch der Ausdruck ἔρκους συνάψαι (Eur. Iph. Aut. 58) ist wohl bezeichnend.

¹⁸⁶⁾ *Kleinpaul*, S. 259: — Selbstverständlich haben beide Gesten ihrem ethischen Werte entsprechend eigene gedanklichen Richtungen.

¹⁸⁷⁾ Nach Th. *Aufrecht* (Rh. Museum, N. F. 40, 1885, S. 160) und *Bücheler* wäre die alte Bedeutung von ὀμνῶν „erhärten, versichern“, (dazu gehörend ὠμός und ähnliches), wozu vgl. noch Soph. Trach. 378 Dind.; Aias 1233 etc.

¹⁸⁸⁾ Theorien, die mit sogen. Fluch- und Gerichtseiden zusammenhängen, sind auf sekundär komplexe Vorstellungen aufgebaut. Der Gedanke des Flucheides wurzelt allenfalls tief in der Seele des Naturmenschen (vgl. *Böckel*, Psychologie der Volksdichtung 2. Ausg. S. 287), bedeutet aber für die Urgebärde nur, was sich schon auch bei der Behandlung der magischen, resp. ethisch-bindend aufgefassten Eide herausstellen musste. Eine noch kompliziertere Bildung ist wohl das juristische Weiterleben des Eides, das aber uns ebenfalls nicht weiter förderte.

¹⁸⁹⁾ S. allerdings bei *Gregorius* von Nazianz, Carm. p. 512 (Migne Patrol. XXXVII. Gregorii Opera III, S. 813): πάντων τιν' ἔρκου ρίζαν εἰδότες χόλον; aber auch Philon kennt Eide, wo ὄργαι ἀτίτασαι ἢ λευπητότερες ἔρωτες ἢ ἐπιθυμίαι ἀκάδεκτοι τὴν διάνοιαν ἐκμήνωσιν (de spec. legg. II, 9); s. auch ebd. 16 CW.: εἰσὶ δ' οἱ . . . ὑπ' ὀργῆς οἷα χαλεπῆς δεσποίνης ἐκβιασθέντες ἔρκω τὴν ἀγριότητα πιστοῦνται τῶν ἡθῶν!) usw.

¹⁹⁰⁾ Den Eid „staben“ hiess bei den deutschen Vorfahren ihn dem Schwurpflichtigen unter Halten eines Holzstabes vorzusagen, wobei *staben* vielleicht lediglich — vgl. *Hübner* in Hoops R. L. S. 523 — „steif machen“, „steif versprechen“ bedeuten durfte, der Stab — eben unserer Auffassung entsprechend (vgl. allerdings den Ausdruck *stocksteif*) — nur die Pressung *veranschaulichte*. (v. *Amira's* vergriffene Schrift, Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik 1909, konnte ich leider nicht einblicken.)

¹⁹¹⁾ Vgl. den von Plut. Dion, p. 982 ed. Frankf. und C. Nepos, v. Dionis

8, 5 beschriebenen Fackeleid; für den Sinn des Brennens, Erlöschens und für Flamme ~ Lebenslicht s. jedenfalls *Hirzel*, S. 53; *Pedersen*, S. 151 f.; *Dieterich*, S. 24; *Lasaulx*, S. 187 f. etc.

¹⁹²⁾ Vgl. den gefürchteten Bogen der Artemis, für die Eidesleistung bevorzugt: lex Gortyn. 3, 7 f. (Rh. Museum, 1885, Suppl. S. 21), Tibull. I, 4, 25 Eur. Hipp. 1451 (τὴν-τοξόδαμον "Ἀρτεμὶν μαρτύρομαι) und Ovid. Fasti 2, 157 f. — Vgl. *Sittl*, S. 142.

^{193a)} Nebenbei bemerkt: die Frage des Scepters, d. i. seine Entwicklung aus dem παπαρυχόν Holzstab zum „königlichen“ Scepter, welches schon wegen göttlichen Kraftvorstellungen bei dem Eide verwendet wird, ist eine sehr komplizierte und forderte selbständige Behandlung, die weit über die uns hier gesetzten Grenzen hinaus, den Eid nur als *einen* Faktor unter den vielen betrachtete, welche die gedanklich-religiöse Laufbahn dieses gewöhnlichen Gegenstandes irgendwie beeinflussten.

^{193b)} Allerdings, hätte auch *Goitein* (vgl. Anm. 63), wenn ich ihn wohl verstehe, für das Ordal (ganz in unserem Sinne) die primäre Undifferenziertheit allogischer Lebenserscheinungen zum Ausgangspunkte genommen, die Unvereinbarkeit emotionaler und rationaler Produkte verkündet, und das sogen. many-sidedness als Folge dieser Unvereinbarkeit aufgefasst, ja als Hauptfrage das auffallende Rivalisieren des *reason*, dieses nur menschlichen Äquivalents mit dem emotionalen Wesen, (d. i. seine wenn auch „spätere“ Erscheinung in den menschlichen Angelegenheiten,) irgendwie durch das „Erkennen“, „Werten“, „Habitually-used“ der Lebensäußerung zu erklären gesucht. Nur dass eben seine rhapsodischen und willkürlichen Bemerkungen — von einer psychologischen zu geschweigen — nicht einmal eine logisch klare Entwicklung zu tracieren vermochten.

¹⁹⁴⁾ Vgl. die Scene bei Macrob. sat. III, 9 beschrieben.

¹⁹⁵⁾ E. *Cassirer*, 1923, I, S. 125 etc.

¹⁹⁶⁾ *Danzel* hat (Die psychologischen Grundlagen der Mythologie, ARW. 1922) S. 434 ff., hauptsächlich auf Seler's mexikanische Daten gestützt die Vielseitigkeit allerdings — mythischer Gestalten, und die Unmöglichkeit eines einfachen Naturkerns wenigstens der Sagen dargetan. Mythen jedoch, nur von uns so genannt, bedeuten für den Echtprimitiven sein Wissen und sind im Wesen „dem allgemeinen Typus des ursächlichen Denkens, des kausalen Folgerns und Schliessens“ angehörig, in die Form des Berichtens umgesetzte Vorstellungsbestände (s. E. *Cassirer*, Die Begriffsform im mythischen Denken 1922, S. 19, 29 usw.), also — mit unseren religiösen, poetischen, ja sogar „wissenschaftlichen“ Begriffen und Erklärungen identisch. Und ganz wie sich der primitive Mensch, als er jenen Mythenkern „zum ersten Male“ schafft, ohne Zweifel in einem nichtlogischen, sogen. „komplexen“ Zustande befindet, wird sich auch, wo unser denkender Mechanismus aus inneren Gründen (wie Affekte usw.) momentan — mehr oder weniger — verdrängt und ausgeschaltet erscheint, mutatis mutandis immer nur ein ähnlicher Urzustand wiederholen und auch unser Unternehmen, den kausal-objektiven Kern *unserer* Mythen, d. i. der emotional-metaphorischen Begriffe zu suchen, ein törichtes sein. Goethe selbst hat es doch schon (wenn auch ein wenig anders gedacht) ausgesprochen, dass die Griechen die grossen Wahrheiten der Welt in Götter brachten, während wir sie in Begriffe bringen: und zwar

— ganz richtig — ohne Letzteres als einen Fortschritt zu preisen (vgl. auch F. Gundolf, Goethe 1916, S. 281).

¹⁹⁷⁾ Allerdings leitete Verfasser in einer früheren Arbeit — (ung.) Athenaeum, 1916, 2 u. 3 H., besonders S. 128 ff. — die Entstehung der „religiösen“ (magischen) Erscheinungen aus sublogischen Gebärden ab; und einstweilen muss hier für Näheres auf jene Ausführungen hingewiesen werden. — Vgl. auch u. A. Irv. King, The development of religion 1910; Marett, A sociological view of comparative religion und in „Die Anthropologie und die Klassiker“ S. 122—144; K. Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern, 1914; usw.

¹⁹⁸⁾ Nebenbei, werden natürlich Dämonen, Götter usw. nicht durch etwa ein logisches „fiat“ geschaffen, sondern aus solchen unabhängigen Fällen allmählich abstrahiert, fixiert und anerkannt. Die religiöse Entwicklung muss nach unserer Auffassung eine Ansicht haben, in welcher der falsche Schein der Verwirklichung eines vorherbestimmten (Leibnizisch prästabilierten) Gedankensystems (das fast allen bisherigen Theorien zu Grunde liegt), durch etwas dem tatsächlichen Leben und Entwicklung Entsprechendes ersetzt ist.

¹⁹⁹⁾ Vgl. W. Wundt, a. a. O. S. 140 f.

²⁰⁰⁾ Brunner, I, S. 257.

²⁰¹⁾ S. Th. W. Danzel, Prinzipien und Methoden der Entwicklungspsychologie, 1921, S. 81. Er formuliert selbst das Gesetz S. 82 also: „Eine veränderte Disposition und Tendenz prädestiniert einen bestimmten Nebeneffekt, als besonderer Faktor vom Bewusstsein aufgenommen zu werden, woraus dann eine Motivverschiebung resultiert“.

²⁰²⁾ Ebd. S. 103 und 86.

²⁰³⁾ Vgl. auch Pfister, a. a. O. S. 2158. — Hand beim Gebete gen Himmel gestreckt, ist schon bei Arist. de mundo VI theoretisch fixiert.

²⁰⁴⁾ Vgl. oben ad 1 568 usw. — Sehr instruktiv wollte T 126 ff. Zeus die Ate vom Olymp schleudern, wobei er (d. h. der Dichter) seine Regung aus Formähnlichkeit — natürlich unrichtig — als ein Schwörenwollen interpretiert. (Ein jeder, der als Mensch „wörtlich“ schwört, deutet doch schon, jede logische Deutung aber ist — unrichtig, d. h. eine andere ebenso leicht möglich.) Dies also zog das hoc loco unangemessene Eidesrituale und (hier) ganz „leere Rede“ von einer Schwurformel heran. (Vgl. die Stellung des Wortes ὥμοσε zwischen εἶλε, ἔρριψε und χεῖρι περιστρέψας, besonders aber die Angabe der emotionalen Stimmung mit χαόμενος.)

²⁰⁵⁾ Lasaulx, S. 185 ff. — Libanius IV, p. 72, 20 ff. schreibt den Gebrauch allerdings auch der homerischen Zeit zu.

²⁰⁶⁾ Wenn nach Demosth. c. Arist. 68, p. 642 usw. der Schwörende sich auf die Opferstücke eines Ebers, eines Widders und eines Stieres (vgl. auch Paus. IV, 15, 8; V, 24, 9 und V, 24, 11) stellen musste, schimmert noch die dingmetaphorische Grundlage der Wahl auch im vor dem Areopag geleisteten Eide durch. Auch treffen wir hier und da das Pferd in dieser Rolle (Paus. III, 20, 9 Arist. Lys. 192 (?) vgl. Hitzig-Blümner, Pausanias 1896, I, 2. T. S. 845). Sämtliche Tiere aber sind — man muss es bemerken — dem χόλος-Gefühl des Gregorius entsprechende!

²⁰⁷⁾ Die Erörterung bei Hirzel S. 122 f. ist natürlich zu revidieren.

²⁰⁸⁾ ὅρκος οὐ τι Ζηνὸς ἰσχύει πλέον sagt später Aisch. Eum. 621 Weil; vgl. auch *Hirzel*, S. 123.

²⁰⁹⁾ Die Ursache vom sehr bezeichnenden Unterschiede (vgl. *Lasaulx*, St., S. 203 ff. u. 225 ff.), welcher zugunsten der Römer im Ernstnehmen des Eides (reservatio mentalis usw.) obwaltet, wird wohl hauptsächlich darin sein, dass das römische Eidritual den Eid — dem Volkscharakter entsprechend — nicht so summarisch dem Götterglauben überwiesen, mehr an den eigentlichen, vasomotorischen Grundlagen, d. i. am — wahren Eide festgehalten hat. Ein Heros des Meineids, wie Autolykos, wäre in Rom darum unmöglich. — Als für unseren späten und leeren Verbalismus bezeichnend, sei aber jener Fall bei der Huldigung der Kronprincessin von Spanien erwähnt, der durch die zeitgenössischen Zeitungen bekannt auch von *Hebbel* notiert wurde. (Sämtl. Werke v. R. M. Werner, II. Abt. I. B. S. 182, wozu vgl. VI, S. 371.) Danach nämlich leistete der erste Huldigende, Infant Franz von Paula zuerst in die Hände des Patriarchen den *Eid*, worauf er vor dem König niederknieend ihm sein *Ehrenwort* gab, dass er den Eid auch halten werde!

²¹⁰⁾ Eur. Hippol. 612 Kirch.

²¹¹⁾ *Spengler*, I, S. 585 (die Sperrung von mir).

²¹²⁾ Vgl. A. *Hellwig*, ARW. 1909 (12) 46 ff.

²¹³⁾ Vgl. jetzt auch schon E. *Samter*, Volkskunde I. T. (Homer) 1923, S. 37 f. — Auch besteht eine reservatio mentalis oft darin, dass man etwas tut, was nicht gesagt worden ist. (Ebd. S. 35 ff.)

²¹⁴⁾ ἐπ' ὀφρύσι νεύσε und μέγαν δ' ἐλέλιξεν Ὀλυμπον sind einfach beide, oben angeführte Urmomente der vasomotorischen Reaktion. Auch das bisher nicht deutlich werdende ἐπερρώσαντο κρατὸς ἀπ' ἀθανάτοιο gewinnt durch die — dieser Bewegung entsprechende — Situationsvorstellung Leben: seine Haare bäumen sich auf, abwärts vom Haupte — infolge der kurzen, entschlossenen Bewegung, welche simultan mit dem (nicht erwähnten) Faustzusammenpressen erfolgt oder ihm — entspricht. Die mit dem Schwung (ebenfalls) zusammenhängende Kopfbewegung aber wird vom Dichter — als Wirkung der Person — im ἐλέλιξεν versinnlicht, gewissermassen projiziert.

²¹⁵⁾ Bei Homer wird er, jedenfalls wegen der sogen. *epischen Abschwächung* (vgl. ung. *Ethnographia* 28, S. 240) mit blanken Worten (auf den Opfercharakter nur hindeutend) geleistet.

²¹⁶⁾ Später, hauptsächlich bei lateinischen Dichtern, schwört auch Juppiter bei der Styx (s. *Hirzel*, 122, *Lasaulx*, 184₃₄ ff.). Diese zwei Arten kräftigster Betenerung stellt schon der Interpolator vom Hom. hymn. in Merc. 519 gleich und zusammen (ἢ κεφαλῇ νεύσας ἢ ἐπὶ Στυγὸς ὀμβριμον ὄδωρ).

²¹⁷⁾ Natürlich entscheidet da immer bloss das dichterische Gefühl, kein Gesetz. Und darum dürfen gelegentlich auch die Götter „menschlich“ schwören (auch Zeus T 108, 113, 127). In solchen Fällen nämlich, wo eben das Unterschiedmachen als störend empfunden gewesen wäre. — Spätere und frühere Partien zu supponieren, ist umso verfehlt, da sich doch die Frage keineswegs auf die Homerischen Epen beschränkt. (Relativ tief, wenn auch schon veraltet, spricht sich *Nägelsbach-Autenrieth*, a. a. O. S. 216 ff. über Eidesleistungen der Götter aus.)

²¹⁸⁾ S. M. *Wundt*, Geschichte d. gr. Ethik 1908, I, S. 5 ff.

²¹⁹⁾ S. auch R. *Avenarius*, Kritik der reinen Erfahrung II, 1890, S. 182:

je heftiger der ‚Affekt‘, desto weniger umfangreich das ‚Denken‘.

²²⁰⁾ Auch *Bethe* ‚empfindet‘, mit Unrecht, „das Hinwerfen des Scepters, nachdem Achill eben das Schwert herausgerissen“ als eine theatralische Geste, die keine Bedeutung mehr haben kann. Sie gehört doch inseparabiler zum Eide und das Schwören selbst dürfte es kaum beweisen, dass A 193—222, 223/4 und die Athenescene im Ganzen vom Verfasser unserer Ilias „eingedichtet“ sind (Dichtung und Sage, B. I. Ilias, 1914, S. 185 ff. haupts. 188 f.).

²²¹⁾ Olympischer Frühling I, II T., 8.: „Darauf das Antlitz rückwärts wendend, schroff und harsch: „Schafft einen rüdigen Hund mir!“ so befahl er barsch. Also geschah. Doch zornig herrscht Apoll: „Zu rein! Ein Hund ist sauber, eine Hündin muss es sein“. Und als auch das geschehen, tat er flink *am Nacken* Mit schuhbewehrter Hand die rüdige Hündin *packen*, *Schwang* sie *empor* und zeigte nach der Königin: „Tüh! Schliess die Augen! Puh! Sieh nicht nach Hera hin! Kein Balsam kann dir helfen, keine Salbe nutzen, Der Blick der Buhlin wird auf ewig dich beschmutzen!“ Es rief Apoll und *warf die Hündin weg im Schwang*, Darauf entfernt er sich weltab in festem Gang‘.

²²²⁾ Die primitive Anschauung, dass eingeschlagene Nägel etwas immer festnageln, ist vielfach belegt. (Vgl. in der ung. Urania, 1915, S. 311 ff. und *Frazer*, The g. B. VI³: The Scapegoat, 1913, S. 70 f.) Eingeschlagener Nagel bezeichnet Nichtvergessen oder eine feste und bleibende Sache (*Kleinpaul*, a. a. O. S. 300 f.). Also schlagen die Neger am unteren Kongo zum Schwur einen Splitter vom harten Holz oder einen Eisennagel in das grosse Götzenbild des Häuptlings, womit sie die Erfüllung des Eides garantieren. („So lange der Nagel stecken bleibt“ s. *Lasch*, S. 84.) Auch die Fertigkeit (das Sichbinden) wird wohl hiedurch, allgemein verständlich symbolisiert, obzwar der Sympathieglauken beim Nägelschlagen hie und da auch anders tätig gedacht, d. i. die bezüglichen nachträglichen Gedanken anders geformt werden (vgl. *Bastian*, Deutsche Exped. an d. Loangoküste, II, S. 177).

²²³⁾ Auch *Bethe* (I, S. 188₁₁) willigte wohl u. A. ein, — nachdem er eben gegen *Rothe*, die Ilias als Dichtung 1910, S. 155 die „breite“ Schilderung bis es darauf ankommt, dass das Holz nie mehr austreiben wird, verteidigte, — 238^b—239^a doch schon als ‚entbehrlich‘ zu betrachten.

²²⁴⁾ In der *germanischen* Urzeit allerdings hat das kriegerische Volk zum Zeichen der Lossagung von einem Könige oder Herzoge die Waffen auf den Boden geworfen (R. *Schröder*, S. 24). Über die „signification excretoire dans le serment contractuel“ des Wurfes vom Stein, Stock (festucatio!) oder einer Waffe, s. auch die reiche Literatur bei P. *Huvelin*, Magie et droit individuel, L'Année Sociol. X. (1905/6) S. 33 f.

²²⁵⁾ M. *Wundt* wollte allerdings (I, S. 23—26) ein ausgebildetes Rechtsleben nur in späteren Partien Homers zugeben (vgl. E 490 ff. und s. auch E. *Meyer*, II, S. 356).

²²⁶⁾ Vgl. H. *Vaihinger*, Die Philosophie des Alsob, 1913², S. 161 („der Naturmensch kennt weder logische Widersprüche noch ethische Konflikte; nur im Lauf der Entwicklung erheben sich aus dem Grunde der Seele selbst erst diese logischen u. ethischen Kämpfe; der ewig fortwirkende Trieb des Menschen verstrickt sich selbst in diese Schlingen, aus denen er sich immer wieder herauswindet, um neue zu finden und zu schaffen“).

50285

ACTA

LITTERARUM AC SCIENTIARUM REGIAE UNIVERSITATIS FRANCISCO-JOSEPHINAE.

Sectio : PHILOLOGICO-HISTORICA.

TOM. I. FASC. 2.

Redigunt : ALEXANDER MÁRKI—JOSEPHUS HUSZTI.

ANJOU KÁROLY BALKÁNI POLITIKÁJA.

(LA POLITICA BALCANICA DI CARLO D'ANGIÒ.)

IRTA :

DR. MISKOLCZY ISTVÁN.



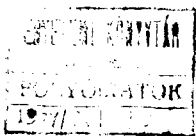
KIADJA

A „M. KIR. FERENCZ JÓZSEF TUD. EGYETEM BARÁTAINAK EGYESÜLETE”.

SZEGED,

SZEGED VÁROSI NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R.-T.

1925.



**ACTORUM
SECTIONIS PHILOLOGICO-HISTORICAE**

TOMI I.

FASCICULUS 1:

Dr. KARL MARÓT: DER EID ALS TAT.

**VENDITUR IN LIBRARIA „STUDIUM“
BUDAPEST, IV., MÚZEUM-KÖRÜT 21.**

Anjou Károly balkáni politikája.

Az a többszázados küzdelem, melyet a kereszténység 2 vezető hatalma: a pápaság és a császárság vívott egymással, a XIII. sz. közepén lezárul. II. Friggyessel sírbaszállyt ugyan a középkori értelemben vett császárság, de a pápaság még nem tartotta teljesnek a győzelmet. Végleg meg akarta semmisíteni azt a családot, amely annyi keserű megpróbáltatásnak tette ki az egyházat s erre eszközül Szt. Lajos öccsét, Károly anjoui gróft választotta. A beneventoi csata és a tagliacozzoi ütközet teljes sikerrel járt; Manfréd halálával és Konradin kivégeztetésével a Hohenstaufok férfiága kihalt. A pápaság azonban csalódott, ha azt hitte, hogy az új királyban engedelmes hűbérest, készséges eszközt kapott, mert Károly energikus, sőt erőszakos, önző ember volt, aki kezdettől fogva dinasztikus politikát folytatott és céljai valósítása végett nem válogatott az eszközökben.

Igaz, hogy a pápával iparkodott fentartani a jó viszonyt, de szinte észrevétlenül érdekeinek hordozójává tette.¹⁾

Károly messzemenő célokat tűzött ki maga elé: uralkodni akart Itálián — természetesen az Egyházi állam kivételével — s meg akarta szerezni a római és a görög császári méltóságot. Első célját hamar megvalósította. A tagliacozzoi ütközet után úgyszólván egész Itáliában a guelfek kerültek uralomra; kik természetes uruknak Károlyt ismerték el s így hatalma és befolyása az „Itália királya“ címe nélkül is érvényesült az egész félszigeten. Nagyobb akadályba ütközött a római császári méltóság megszerzése. Itt egyrészt útját állta a hagyomány, mely a középkorban hatalmas tényező volt és száza-

¹⁾ Érdekesen jellemzi őt Sternfeld: „Sein Charakter zeigt bereits jene Züge, wie sie den Fürsten der Renaissance eignen: sein Ziel ist Herrschaft, sein rücksichtloses Machtstreben wird aber immer durch den klaren Verstand gelenkt“. Ludwigs des heiligen Kreuzzug nach Tunis etc. 18. l.

dokon át a német királysághoz fűzte a római császári koronát, másrészt a pápaság, melynek nem állt érdekében, hogy óriási áldozatok árán levert vetélytársa helyett újat teremtsen. Ezt határozottan ki is fejezte IV. Kelemen a kasztíliai királyhoz intézett levelében.²⁾

Másként áll a dolog a görög császársággal. A pápaságot kellemetlenül érintette a schizmatikus görög császárság fel-támasztása és szívesen fogadott minden kísérletet, mely a latin császárság visszaállítására irányult. Károly számára tehát megnyílt a lehetőség, hogy ugyanakkor, amikor féktelen hatalomvágyától ösztönöztetve megteszi az első lépést az Ottók és Mánuel tervének megvalósítására, biztosítja magának az egész nyugati kereszténység és a pápaság háláját.³⁾

Fényes jövő tárult a sorstól elkényeztetett, a középkor talajából kinőtt, de lélekben renaissance-fejedelem elé. Ha egyesíti Itália uralmát a görög császári méltósággal, képzelődéssé teheti a német királyoknak immár valóságos hatalmat nélkülöző császári címét s amit csak ideig-óráig tudott az egész nyugati kereszténység egyesült ereje megvalósítani: megvalósíthatja azt, hogy Keletet kormánypálcája alatt egyesíti és a kereszténységnek biztosítja.

Amikor a történetírók Anjou Károly keleti terveiről beszélnek, rendesen csak a *politikai* indítóokokat kutatják s nem veszik észre a másik hatalmas hajtóerőt: a *gazdaságit*. Igaz, hogy forrásaink sem említik ezt, de ha ismerjük Anjou Károly egyéniségét és a görög birodalom gazdasági jelentőségét, arra a meggyőződésre kell jutnunk, hogy a gazdasági indító ok semmivel sem lehetett kevésbé fontos, mint a politikai.

Károly attól a pillanattól, hogy országát birtokába vette, a világhatalmi észme rabja lett s lelkében újabb és újabb terve-

²⁾ Martène et Durand: Thesaurus Anecdotorum. 499. l.

³⁾ Giudice azt hiszi, hogy Kelemen pápa nem örülhetett az Anjouk keleti terjeszkedésének és hatalmi gyarapodásának, de a keleti vállalatot alkalmasnak vélte arra, hogy elterelje Károly ambícióját Itáliától s őt súlyos, nehéz harcokba bonyolítsa. (Codice diplomatico del regno di Carlo I. e II. d'Angiò, II. k. 44. l. jegyzet.) Ha azonban figyelembe vesszük, hogy a pápának még mindig szüksége volt a veszedelmes ghibellin-párttal szemben egy erős támaszra, nem képzelhető, hogy a pápaság védőjét gyengíteni akarta volna s így Giudice felőlgását el kell utasítanunk.

ket alkotott, melyek kedvenc eszméje végbeviteléhez közelebb vihették, de az akadályok között mindig találkozott egy állandóval: a *pénz* hiányával. Ez a körülmény kapzsisá tette a türelmetlen fejedelmet, akinek egyik főcélja lett kincstárának megtöltése. Ebből a célból egyrészt arra törekedett, hogy a kereskedelmet országában fokozza. Az idegen kereskedőket, kikben akkor az anyagi jólét elengedhetetlen elemét látták, kiváltságokkal igyekezett Dél-Itáliába csábítani, másrészt nagy gondot fordított a termelés fokozására. „Oportet divites habere subiectos“ — volt az anjoui elv.

Emellett Károly egy lelkiismeretes magánbirtokos módjára gazdálkodott óriási kiterjedésű birtokán. Tisztjeinek a legapróbb részletekre kiterjedő utasításokat adott, szigorú számadást követelt s néha valósággal ügyes kereskedőt látunk benne.⁴⁾ Mezőgazdasági termékeit elraktározta, elvermellette, megvárta, míg az árak emelkedtek s akkor bocsájtotta árúba, vagy elszállíttatta inséges vidékekre, hol nagyobb áron lehetett azokat értékesíteni. Külföldre is — Clarenzaba, Tunisba, Acreba, Negroponteba — szállíttatott s meghagyta ügynökeinek, hogy az árúkat a lehető legmagasabb áron adják el. Monopoliumokká tett bizonyos cikkeket, hogy az árakat maga szabhassa meg, sőt vásároltatott idegen, főleg levantei árúkat s ezeket alkalmas időben tovább adta. A tranii királyi raktárakban 1281-ben gyapot, cukor, fahéj, bors és egyéb fűszerek voltak felhalmozva.⁵⁾

Ilyen kiváló üzletemberről nem tehetjük fel, hogy kihagyta számításából az anyagi hasznót, melyet a görög birodalom nyújthatott; annál is inkább, mert azt kellett tapasztalnia, hogy Alsó-Itáliában egyes helyeken a meglehetősen há-

⁴⁾ Tüzetesen tárgyalja ezt Cadier: *Essai sur l'administration du Royaume de Sicile sous Charles I. et Charles II. d'Anjou*. Paris. 1891. L. még Minieri-Riccio: *Il regno di Carlo I. d'Angio dal 2 gennaio 1273 al 31 dicembre 1283*. Arch. stor. Italiano. III. s. 24—26. és IV. serie I—IV, kötetekben.

⁵⁾ G. Yver: *Le commerce et les marchands dans l'Italie méridionale au XIII. et XIV. siècle*. 1903. 23—30. II. — Károlyra ebben a tekintetben II. Frigyes példája is hatással lehetett. L. A. Schaub: *Handels-geschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge*. 1906. 505. L.

látlan talaj, továbbá a szegény és tunya nép nem alkalmasak nagyarányú gazdasági terve megvalósítására.

A görög császárságnak s első sorban Konstantinápolynak, gazdasági jelentősége nem megvetendő.

A Földközi-tenger három útvonalából, melyek Indiába vezettek, ekkor már az arabok, illetőleg a törökök előnyomulása következtében csak egy maradt meg a közvetlen érintkezésre a nyugati keresztény világ számára: az, amely a Boszporuson, Fekete-tengeren, Ó-Perzsián át vezetett.⁶⁾ Így lett Accon és Alexandria mellett Konstantinápoly fontos kereskedelmi emporium és ipari központ. Piacán hatalmas készlet volt a középkorban nagyon keresett timsóból, melyet főleg a phokeai timsóbányák — szmyrnai öböl északi bejáratánál — szolgáltattak. Az átmeneti kereskedelem cikkei közül az aloe, aloefa, ambra, balzsam, rebarbara, sáfrán, fagyapot, herzsény fa, karmazsin, indigó, a fűszerek: gyömbér, kámfor, bors, továbbá drágakövek, arany-, ezüsfonalak, selymek, szövött árúk mind megtalálhatók ekkor Konstantinápoly piacán. Ekkor nyitotta meg a mongol uralom Ázsia belsejét a kereskedelemnek és biztos utakon hosszú karavánok vonultak Kelet áruival a Pontus partjaira s Trapezunt és Kaffa azt a jelentőséget nyerték, mint Alexandria és a kisázsiai Lajazzo.

A császárságtól függő Achaia élénk kereskedést üzött szőlővel, fügével, olajjal, mézzel, viasszal, biborfestékekkel, sőt exportált — bár kis mértékben és gyenge minőségben — cukrot és selymet is.⁷⁾

Ilyen forgalom mellett elképzelhetjük, mekkora lehetett a kincstár jövedelme, ami nem maradt titokban a kitűnő kereskedelmi érzékkel megáldott uralkodó előtt.

Károly módszeresen fogott terve megvalósításához. Először jogcímet akart szerezni a császárságra. II. Balduin, a latin birodalom trónjavesztett császára, Konstantinápolyból menekülve, felkereste Velencét, Manfrédet, meglátogatta a pyreneusi királyságokat s megfordult Szt. Lajos udvarában is, hogy segílyt kérjen. A francia udvarban értesült a kuria szándékáról, hogy

⁶⁾ W. Götz: Die Verkehrswege im Dienste des Welthandels. 617—19. l.

⁷⁾ Heyd: Geschichte des Levantehandels im Mittelalter. Stuttgart, 1879. 550—680. l. — Müller: The Latins in the Levant. 153. l.

a szicíliai koronát a francia király öccsének kezére akarja játszani. Úgy látszik, még mindig legtöbb reménye volt Manfréd-ban, mert értesítette őt levelében a fenyegető veszedelemről, de a levél Malatesta de Vernoulo riminii podesta kezébe került, aki elküldte IV. Orbán pápának. A pápa figyelmeztette Károlyt, hogy őrizzék Balduintól, az excsászárt pedig szemrehányással illette a Manfréddal való barátkozás miatt.⁸⁾

A szerencsétlen császár mindenütt csak üres ígéretet kapott s közben elpredálta, ami még megmaradt a Courtenay-család franciaországi vagyonából, elzalogosította a konstantinápolyi császári kápolnában őrzött tövis koronát is, sőt Velenében a Cappello-családtól kapott kölcsön fejében kezesül hagyta fiát.⁹⁾ A sok hányattatás és kudarc megtörte büszkeségét és Manfréd bukása után ahhoz a fejedelemhez fordult, akinek oka volt, hogy nehezteljen rá, t. i. Anjou Károlyhoz. A tárgyalások közben látnia kellett Károly határtalan ambícióját és semmi előnyösebb megoldásra nem lévén reménye, átengedte saját jogait az Anjouknak, hogy legalább fia számára megmenhessen valamit.

Így kötötték meg 1267-ben a szerződést IV. Kelemen pápa szobájában,¹⁰⁾ ami a pápa közreműködéséről tesz tanubizonyosságot. A szerződésben Károly elmondja, hogy látva a vallásnak és a Szentföldnek válságos helyzetét és az egyház testéről leszakított tagot e testnek visszaadni óhajtván, az egyház iránt való tiszteletből és lelke üdvösségeért kötelezi magát és utódát, hogy, ha ő, vagy utóda személyesen nem vállalkozik a végrehajtásra, hat éven belül — Achaia fejedelemség katonáit is beleszámítva — 2000 lovast ad a birodalom visszavételére. Balduin a vállalt teher fejében a pápa jelenlétében átengedi Achaia és Morea hűbértartókat és az egész földet, amelyre Villehardouin Vilmosnak jogcíme van s Balduin az ezen területre vonatkozó császári jogokról lemond. Károly és utódai tehát ezt a hűbért, fejedelemséget és jogokat, „in capite et tam-

⁸⁾ „quod cum hoste pestifero Manfredo foedus contraxeras amicitiae“. Thesaurus Anecd. 354. l.

⁹⁾ Románin: Storia documentata di Venezia. II. k. 267. l.

¹⁰⁾ „in camera memorati domini Clementis Papae quarti, in praesentia eiusdem domini Papae“, Giudice: Cod. dipl. II. k. 45: l.

quam principales Domini“ birtokolják, senkit feljebbvalóul el nem ismernek, területük minden tehertől és a birodalomtól független; Achaia fejedelme és utódai kötelesek Károlyt és utódait uruknak elismerni, miként eddig Balduint elismerték, hűségeskűt tesznek és hűbéri kötelezettségüket híven teljesítik. Átadja Balduin mindazt, amit Mihály deszpota hozomány, vagy bármely más címen adott leányának, Helénának s amit Manfréd és Chinardo Fülöp, ki a mondott tartomány admirálisaként szerepelt, birtokolt és minden szigetet, ami az Abydosi-öblön kívül a birodalomhoz tartozott, kivéve Methellina, Samos, Angos és Chios szigeteket, amelyeket Balduin és utódai megtartanak. Azonkívül Károlynak és utódainak birtokába megy át mindazon területeknek $\frac{1}{3}$ -ad része, amelyeket Károly és utódai katonái és a császár népe együtt, vagy külön-külön visszafoglalnak; a másik 2 rész, Konstantinápoly és a mondott 4 sziget, Balduinnak és örököseinek birtokában marad. A $\frac{2}{3}$ részben benne van, amit a császár valakinek elígért, vagy el fog ígérni, míg az $\frac{1}{3}$ részhez semmi teher sem tapadhat. Ha pedig Hugó burgundi herceg és Veronai Vilmos Negroponte ura, kikkel Thessalonika királyságra nézve Balduin szerződést kötött, ezt a szerződést nem tartanak meg, a királyság minden jogával Károlyra szállhat. Ezekre vonatkozó császári jogait is átengedi s Károlyt gyűrűvel investálja.¹¹⁾

Ha Balduin és Fülöp, vagy a tőlük egyeneságon leszármazottak, örökös nélkül halnának meg, a birodalom minden járulékával Károlyra és utódaira száll. A szerződés megerősítésére Fülöp, Balduin fia, nőül veszi Beatrixot, Károly leányát, mihelyt házasulandó korba jut. Balduin és fia teljes erejükkel közreműködnek a birodalom visszaszerzésén. Ha az egyik fél megszegi a szerződést, a másik fél sem tartozik megtartani.¹²⁾

¹¹⁾ „per vestrum annulum presentialiter investitis“.

¹²⁾ Giudice: Cod. dipl. II. 30—45. l. — Fülöp és Beatrix házassága 1273-ban ment végbe Foggiban, de Beatrix már 1275-ben meghalt. Fülöp címzetes császár Károlytól különféle hűbərbirtokokat kapott. — Nikephoros Gregoras bizonyos gúnnyal tárgyalja a szerződést (Corpus script. historiae Byzantinae bonni kiadás V. 1. 123.). L. még a balkáni eseményekre Marino Sanudot (Hopf: Croniques Gréco-Romanes 99. és köv. H.) és Buchon: La Grèce continentale et la Morée. Passim.

Ez a szerződés, amely bepillantást enged Anjou Károlynak, a körmönfont politikusnak lelkébe, csak jogcímet adott, amelyet egyelőre megvalósíthatatlanná tett Konradin támadása, majd IX. Lajos keresztes hadjárata. Károlynak tényleges hatalommal rendelkező szövetségesekre volt szüksége s ilyeneket elsősorban a *Balkánon* keresett. Mindjárt trónralépte utáni igényt emelt Manfréd fogságban levő özvegyének hozományára,¹³⁾ amelyből a Balduinnal kötött szerződéskor valószínűleg csak Korfu volt birtokában.¹⁴⁾ Korfu után a szerződésben reá eső Achaia, vagy Morea fejedelemség után nyújtotta ki kezét.

Achaia, mely a tulajdonképeni Hellast foglalta magában, a Villehardouin-család birtokában volt. A viterboi szerződés megkötésénél megjelent Veruli Leonardo achajai kancellár is,¹⁵⁾ aki kénytelen volt Károly hűbérúri jogait elismerni, aminek fejében a király remélni engedte védelmét. Így Károly már elért annyit, hogy Görögország ügyeibe beavatkozhatott.

Villehardouin II. Vilmosnak csak két leánya volt s az idősebbet, Izabellát, megkérte Palaiologos Mihály a fia, Andronikos trónörökös számára. Károly, amint értesült a házasság tervéről, mint hűbérúr tiltakozott ellene, a frank bárók hasonlóképen s így Moreának a görög császársággal való egyesítése megghiúsult; Károly ellenben Izabellát eljegyezte fiával, Fülöppel, azon kikötéssel, hogy Achaia örök időkre az Anjouké legyen.¹⁶⁾ A házasság 1271-ben Traniban meg is történt, de Fülöp 1277-ben gyermektelenül halt meg.¹⁷⁾ Vilmos — bár neje

¹³⁾ Először úgy tett, mintha Helena kezével Henrik infansnak akarván átengedni a birtokokat, amit a pápa is helyeselt: „huiusmodi matrimonium... imperatorii Constantinopolitano . . . plurimum credimus fructuosum”. Thesaurus Anecd. II. 438. — Heléna hozománya valószínűleg Korfu, Durazzo, Valona és Berat volt.

¹⁴⁾ Giudice előadható véleménye. Cod. dipl. II. 38. I. jegyzet. Miller: The Latins in The Levant. 126. I.

¹⁵⁾ „presentibus . . . Leonardo de Verulis, Cancellario Principatus Achaiae”. L. a szerződésben.

¹⁶⁾ Cronaca di Morea 451—52. I., és F. Gregorovius: Geschichte der Stadt Athen im Mittelalter. 3. kiadás. 1889. I. k. 422—23. I., valamint R. Sternfeld: Ludwigs des Heiligen Kreuzzug nach Tunis etc. 292—33. I.

¹⁷⁾ Mint Villani mondja, egy hajtógép felhúzása közben járt szerencsétlenül, Hist. Fior. VII. 1. c.

Manfréd özvegyének nővére volt, — híven kitartott Károly mellett, mert érezte, hogy Mihály császár állandó veszedelmet jelent a frank uralomra. Vilmos fejedelem meghalt 1278-ban s ettől kezdve Károly címei közt ott van a „princeps Achaiac“ is.

Achaiától függnék Kephallonia és Zante szigetek; valamint az Athéni hercegség is. Guido de la Roche, Athén hercege nem vett ugyan tudomást Károly hűbérúri jogairól, de második utóda, Vilmos, már elismerte hűbérurának.¹⁸⁾

A Balkán déli és keleti része tehát — Mihály császár birtoka kivételével — Károly érdekköréhez tartozott. Nyugaton Epeiros fejedelme, Manfréd apósa, Mihály deszpota, szintén elismerte Károly névleges fenhatóságát. Mihály halála (1271) után a nápolyi király kezébe került Durazzo, Berat (1272); Valona, Kroja stb. Ugyancsak ekkor keletkezett a regnum Albaniae cszméje, olykép, hogy Albania központja Durazzo, a fontos tengerparti város, a generalis kapitány és később a katolikus érsek székhelye legyen.¹⁹⁾

Mihály deszpota birodalma két részre szakadt: Epeirost, Akarnaniát, Aitoliat és az ion szigeteket I. Nikephoros, Mihály törvényes fia örökölte, míg az Olympos és Parnassos közt elterülő részből János Angelos, a törvénytelen fiú, alapított önálló fejedelemséget. János elismerte Károly fennhatóságát, mert Palaiologos Mihállyal szemben reá és az athéni hercegségre támaszkodott, Nikephoros pedig később családi összeköttetésbe is lépett az Anjoukkal, eljegyezvén leányát, Thamart, Fülöp tárentói herceggel.

Károly a teret észak felé is el akarta zárni a konstanti-

¹⁸⁾ Cronaca di Morea. 438—40. l. — Gibbon—Bury: The history of the decline and fall of the Roman Empire. VI. 413—19. l. — W. Miller: The Latins in the Levant. 1908. 27^a és köv. ll.

¹⁹⁾ Durazzot 1273-ban tönkretette a földrengés s csak lassan épült fel és királyi privilegiumot nyert. Ebben a korban élénk kereskedelme volt. Fő kiviteli cikke a fehér, barna és fekete só, melyet a Bojanaig és Narentaig exportáltak lakói. A kereskedelemben erős versenytársa és kitűnő kikötője révén is igen jelentős volt Valona. L. Jireček cikkeit Illyrisch-Albanische. Forschungen. Zusammengés. v. dr. L. von Thallóczy. 1916. I. k. 72—73 és 161—62. II. 1272-től Károly viseli a rex Albanie címet, de nem állandóan. L. P. Durrien: Les Archives Angevines. Bibl. des écoles fr. d'Athènes et de Rome. 46. f. 191. l.

nápolyi császárság előtt. 1267-ben kötötte a vitërboi szerződést s két év múlva már a *magyar* udvarral keresett összeköttetést. Miként az oklevél elárulja, az összeköttetés célja kettős: 1. szövetséget akar kötni a magyar királyi családdal „a hit és egyház ellenségei ellen” s 2. ezt a kapcsolatot családi összeköttetéssel akarja szorosabbra fűzni.

Kétségtelen, hogy ő „a hit és Isten ellenségein” elsősorban a schismatikus görögöket érti, akiknek újabb térfoglalását a pápaság az egyház vereségének tekintette; Károly pedig hangsúlyozta, hogy az egyház érdekében akar küzdeni a válás ellenségei ellen. Ez a szövetség — Németországtól eltekintve — két irányban erősíthette állását: Felső-Itáliában — főleg Velence ellen — és Görögországgal szemben, amennyiben módot nyújt a dalmát tengeri haderő felhasználására és *a magyar királynak a Balkánon való megjelenésére*. Helyesen jegyzi meg Sternfeld, hogy Károly tulajdonképpen a Kálmán-féle Adria-politikát akarta feleleveníteni a maga érdekében.²⁰⁾ Valószínű, hogy nem hagyta ki számításából a lehetőséget sem, hogy családja egykor a magyar trónra juthat, hiszen fiúágon az Árpád-családból 1269 végén alig volt életben 2—3 férfiú s az Árpádok közül kevés ért öregkort.²¹⁾ A szerződést kettős eljegyzés követte: Károly trónörökös és Mária hercegnő, László herceg, a magyar trón várományosa és Izabella közt.²²⁾

Számításából Károly nem felejtette ki Szerbiát és Bulgáriát sem, mert ezeknek barátsága éppen olyan fontos volt a Konstantinápoly birtokára pályázó Károlynak, mint egy százzal előbb az Itália birtokára pályázó Manuelnek. Célja elérésében fontosnak tartotta Magyarország barátságát. Ebben

²⁰⁾ Sternfeld i. m. 161: 1.

²¹⁾ Ebben éppen az ellenkező nézetet vallja Pátek Ferenc: Az Árpádok és Anjouk családi összeköttetése. Századok 1918. évf. 456. l. — Tekintetbe véve, hogy Károly a távoli kilátásokat is mérlegelni szokta s családjának hatalmát minden eszközzel emelni igyekezett, azt hiszem, feltevésemben nem tévedek.

²²⁾ Wenzel: Árpádkori új okmánytár. VIII. k. 312—13, 314, 315. ll. — Bernát, Károly követek túlzó színekkel festi István hatalmát s kijelenti, hogy Károlynak most már senkitől sem kell félnie, ő azonban félelmes desz minden fejedelemre. 316. l.

az időben Magyarország befolyása a Balkánon növekvőben volt. István herceg legyőzte Konstantinos bolgár cárt, Viddint elfoglalta, Trnovig hatolt, a magyar fegyvereknek tiszteletet biztosított, Svetslav bolgár despota pedig elismerte a magyar iennhatóságot.²³⁾ Uros István szerb fejedelem (1243–76) ingadozó politikát folytatott. Felesége, a frank Heléna, kit I. és II. Károly „consanguinea nostra carissima“, „cognata nostra“ stb. megszólításokkal tüntetnek ki okleveleikben, nővére volt Máriának, Anselm de Chours albániai főkapitány nejének²⁴⁾ s így természetesen az Anjou-szövetség híve. Az idősebb fiúnak, Dragutin Istvánnak a felesége Katalin, V. István legidősebb leánya volt, mi szintén közelebb vitte az Anjoukhoz. Uros István azonban megsértődve szakítani akart a magyar szövetséggel s 1267-ben a görögökhöz csatlakozott; s az volt a terve, hogy ifjabb fiát, Milutint, összeházasítja Palaiologos Mihály leányával, Annával s Dragutin István és magyar felesége mellőzésével trónja örökösévé teszi. Anna már útban volt Szerbia felé, mikor Uros betört Macsvába, de Béla herceg leverte és sok előkelővel elfogta (1268). A béke feltétele szerint Uros megosztja fiáival, Istvánnal a trónt.²⁵⁾ Így a magyar befolyás épen a magyar és a nápolyi udvar közeledése idején a Balkánon igen megerősödött.

Bulgária fejedelme, Konstantinos, kit neje, Iréne, Palaiologos Mihály áldozatának, a megvakított Jánosnak nővére, a császárelleljes táborba terelt, felesége halála után elvette Mihály császár egyik unokahúgát, de a kikötött hozományt, Mesembriát és Anchialost, nem kapta meg s így ismét Károly pártjára állt. Bulgária ellenséges állásfoglalása pedig különösen veszedeelmes volt a császárságra, mert Konstantinápoly onnan szerezte be gabonaszükségletének jelentős részét.²⁶⁾

1273-tól több ízben fordultak meg szerb és bolgár követek a nápolyi udvarban és viszont, ami az összeköttetés fentartása és a barátságos viszony ápolása mellett bizonyít.²⁷⁾

²³⁾ Wertner M.: IV. Béla király története. 158, 174. ll.

²⁴⁾ Jireček: Geschichte der Serben. Gotha. 1911. I. k. 318–19. l.

²⁵⁾ Jireček: Gesch. der Serben. I. 320–22. l. — Wertner: Az Árpádok családi története. 499 és 505–10. ll.

²⁶⁾ Jireček: A bolgárok története. 253–58. l.

²⁷⁾ Anjou-kori dipl. emlékek. I. 416–19. l.

Eddig Károly diplomáciája teljes sikert aratott, Mihályt a Balkánon teljesen elszigetelte, de célja sikeréhez tengeri hatalomra is szüksége volt. Megvalósította, ami a Staufoknak nem sikerült, flottát szervezett, annak fejlesztésére külön adót vetett ki s már 1267-ben hajó- és kikötőfelügyelőt nevezett ki,²⁸⁾ de még sem tartotta tengeri haderejét elég erősnek arra, hogy feladatát egymagában megoldhassa. Három olasz tengeri hatalom volt: Pisa, Genova és Velence.

Pisa kezdettől fogva erős vára a ghibellin szellemnek s a Staufok uralkodása alatt óriási kiváltságokat élvezett Sziciliában, valósággal állam az államban. Nem csodálkozhatunk tehát, hogy a pisai hajóhad együtt működött a szicíliaival, mikor Károly partraszállását Itáliában meg kellett akadályozni. Károly viszonzásul Manfréd legyőzése után kiűzte a pisaiakat az országból.²⁹⁾ Pisára nagy csapás volt a szicíliai kereskedelem elvesztése; tehát kapva kapott az alkalmon, mikor Konradin készülődéséről értesült s pénzt és katonát ajánlott neki.³⁰⁾ Konradin bukása és Károly támogatása Toscanában a guelf-pártnak juttatta a vezető-szerepet; csak Siena és Pisa maradtak meg makacsul a ghibellin táborban.³¹⁾ A Károlytól támogatott Firenzevel sokáig háborúskodott, míg végre kimerülve 1270-ben 10 évre békét kötött Károlyval. Ez azonban nem jelentett annyit, hogy Károly táborához csatlakozott. Mindvégig kitartott ghibellin érzülete mellett s teljesen lefoglalta tevékenységét a Szardíniában Genovával folytatott harc és keleti érdekeiért folytatott küzdelme.

A másik számottevő tengeri hatalmasság *Genova*. Ez a liguriai város ekkor lett nagyhatalommá. A tenger birtokáért és a kereskedelem monopolizálásáért súlyos küzdelembe bocsájtkozott Pisával és Velencével. Hogy Velencét a görög biro-

²⁸⁾ Sternfeld i. m. 29 s. köv. II.

²⁹⁾ Yver i. m. 228. I.

³⁰⁾ H. Leo: *Gesch. der italienischen Staaten*. II. 4. 383. I. és VII. 1, 30—31. — Davidsohn: *Gesch. von Florenz*, Berlin. 1908. II. 2, 13 s. köv. II.

³¹⁾ Károly Konradin legyőzése után kegyelmet adott az ellene küzdőknek: „at huiusmodi securitatis gratia excludimus omnes Teutonicos. Hispanos, Catalanos necnon et Pisanos et natos citam ex Pisanis, quos protinus regnum nostrum exire volumus, ad illud nullo modo usquam redituros“. Giudice: *Cod. dipl.* II. 250—53. I. 1268. dec. 4.-ről,

dalomból kiszorítsa, szövetségre lépett Palaiologos Mihállyal s ha az események váratlan fordulata következtében nem is vett részt Konstantinápoly visszafoglalásában, a nymphaeoni szerződéssel mégis erősen kompromittálta magát a nyugati kereszténység szemében. Ezen ugyan a lelkiismereti kérdésekben nem igen aggályoskodó Károly túltette volna magát, de egyéb érdekek álltak útjában szövetségüknek. Genova kereskedelme ugyanis a Mihály császárral kötött előnyös szerződés következtében óriási fejlődésnek inult, a város csakhamar hatalma tetőpontjára emelkedett s ezt az előnyös helyzetét nem volt hajlandó Károly kétes barátságáért egy kockázatos vállalatban veszélyeztetni. Károly már itáliai vállalatához kérte Genova segítségét, de a város formális szövetséget nem kötött vele; majd 1267-ben tett a király újabb kísérletet s Pisa ellen irányuló szövetséget ajánlott fel; mire nézve csak annyit jegyez föl az évkönyvíró: „a felelet . . . az említett követeknek kedvező volt, amint illet”.³²⁾ Mikor Balduin és Károly Viterboban tartózkodtak, ugyanakkor megfordultak ott a genovai követek is; tehát világos, hogy itt a keleti vállalatokról volt szó, de Genovát most sem sikerült megnyerni. Kevéssel előbb megvolt még a lehetőség az együttműködésre, mert Mihály császár a genovaiakat egyik polgártársuk áruló viselkedése miatt kitiltotta Konstantinápolyból, de — értesülve Károly terveiről — éppen ebben az időben helyezte őket vissza minden jogaikba.³³⁾

Mikor Szt. Lajos tunisi kereszties hadjáratára készült, Genova a Grimaldik fáradozására szövetséget kötött Károllyal. Bár ez csak védelmi jellegű volt, mégis alapul szolgálhatott volna a szorosabb közeledésre, ha Károly kapzsisága, mely nagyobb volt a politikai bölcseségénél, el nem rontotta volna ismét a dolgot. Genova vállalkozott ugyanis a kereszties vitézek átszállítására, de Tunisból visszatérőben hatalmas vihar lepte meg flottáját, mely Trapaninál hajótörést szenvedett s a király Genova tiltakozása dacára kíméletlenül érvényesítette a partjogot.³⁴⁾ Ezzel útjaik ismét szétváltak.

³²⁾ Annales Januenses. Apud Pertz: Script. Germ. Hist. XVIII. 1. 253—61. II.

³³⁾ Annales Januenses 249. és 285. II.

³⁴⁾ Caro: Genua u. die Mächte am Mittelmeer 1257—311. I. 290—85.

A harmadik tengeri hatalom *Velence* (Venezia) volt. Károly és Velence közt kezdettől fogva bizonyos ellentét mutatkozott, amelynek alapja részint az Adriai-tenger uralmában keresendő, részint arra az ellentétes törekvésre vihető vissza, mely az egész Itália uralmára pályázó király és a függetlenségére féltékeny köztársaság közt természetesen fennállott. Károly mégis kísérletet tett, hogy Velencét megnyerje. Már a viterboi szerződésben kilátásba helyezte, hogy Velence visszakapja a császárságban régebben élvezett jogait és elvesztett telepeit. 1269-ben a Magyarországra induló követséggel egyidőben Velencébe is indult egy nápolyi követség, amelynek célja volt egy kimondottan Palaiologos Mihály ellen irányuló szövetség megkötése s ennek ellenében Velence régi jogainak és birtokainak biztosítása. A szövetségből most sem lett semmi, mert a doge hivatkozott a Mihály császárral egy év előtt kötött szerződésre. Mihály ugyanis Velencének Genován aratott győzelme után meg akarta nyerni a győzelmes várost, de a tárgyalások sokáig elhúzódtak. Voltak ugyanis Velencében, akik kedvezőnek tartották az alkalmat Konstantinápoly visszaszerzésére, mások a bizonyost nem voltak hajlandók kockáztatni a bizonytalanért s készek voltak tárgyalásba bocsájtkozni. Végre az utóbbi párt győzött s 1268-ban meglelt öt évre a béke, amely szerint Velence kötelezte magát, hogy Konstantinápoly ellen semmiféle támadást sem támogat és hajóit csapatszállítás céljaira át nem engedi. A velenceiek a görög birodalomban szabadon kereskedhetnek és bárhol szabadon tartózkodhatnak.³⁵⁾

A tunisi keresztes hadjárat után aktuálissá vált a görögországi vállalat, azért Károly kénytelen volt ismét Velencéhez fordulni. Hogy hajlandóbbá tegye a szövetség megkötésére, elfogatta országában az összes genovaiakat, javaikat elkoboztatta és támogatta a hazájuk romlásán dolgozó genovai guelfeket. Épen az a körülmény, hogy ebben a küzdelemben flottáját nem használta fel, legjobban bizonyítja, hogy előtte, mint főcél, a görögországi vállalat lebegett s ennek rendelt alá mindent.³⁶⁾

³⁵⁾ Romanin i. m. II. 273—76. l. — Miller i. m. 127—28. l.

³⁶⁾ Caró i. m. I. 329—48. l., Gregorovius: *Gesch. der Stadt Athen* I. 423. l. — Sternfeld i. m. 162. és 186. l.

Károly követei épen akkor érkeztek Velencébe, mikor Mihály császár követei is ott tartózkodtak. Ez alkalommal is a görög diplomácia aratott sikert; az 1268.-iki békét megújították 1272-ben.³⁷⁾

Károly diplomáciáját még több kudarc is érte. Körülbelül ebben az időben lépett házasságra V. István leánya, Anna és Andronikos trónörökös, Mihály császár fia. Ez a házasság természetesen megzavarta a szicíliai királynak Magyarországra alapított számításait, aminél azonban kellemetlenebb meglepetésben is volt része.³⁸⁾

Keleti terveit most épen az a hatalom keresztezte, amelyre Károly első sorban épített: a *pápaság*. A viterboi szerződés után a ravasz Mihály császár, hogy a veszedelmet elhárítsa, jelezte IV. Kelemen előtt az unióra való hajlandóságát.³⁹⁾ Erre visszaemlékezve X. Gergely, mindjárt megválasztása után követet küldött a görög császárhoz, hogy vele az unióról tárgyaljon. Az Anjou-érdekek szolgálatában álló francia pápák után olyan igazi egyházfő jött, aki csak egy érdeket ismert, az egyházét s aki az egész keresztény világ egyesítését s egyesült erővel a Szentföld elfoglalását tűzte ki élete céljául.⁴⁰⁾ Mihály szívesen fogadta a követet, hiszen az előző évben annyira súlyosnak ítélte a helyzetet, hogy követei Tunisban keresték fel Szt. Lajost azon kérelemmel, hogy öccsét békére bírja. A súlyos betegen fekvő szent király ezt meg is ígerte, de a halál meggátolta ígérete teljesítésében. Most sietett megragadni a pápa feléje nyújtott békejobbát és kijelentette készségét az unióra. Mint Pachymeres mondja: a pápa szent lelkesedésből akarta a békét, míg a császár csak a veszedelemtől való félel-

³⁷⁾ Romanin i. m. II. 303. l.

³⁸⁾ Wertner M.: Az Árpádok családi története. 514—20. l. — A házasság létrejöttének ideje bizonytalan, de V. István az 1271 júl. 3.-án kelt békeszerződésben Andronikost vejének mondja.

³⁹⁾ Érdekes, hogy még a Károly érdekében annyira buzgólkodó Kelemen szemében is az egyház érdeke állt első helyen s a támadástól féltő Palaiologos Mihálynak így ír: „Nam-in te est terrorem huiusmodi a radice prescindere, si ad Romanae Ecclesiae rediens unitatem, eius . . . mandatis humiliter obedire volueris“. Martène i. m. II. 469. l.

⁴⁰⁾ G. Villani: Historie fiorentine. Ap. Muratori Ss. XIII. 263—4. l.

mében.⁴¹⁾ Gergely átküldte a hitvallást, melyet a császárnak, a klérusnak és a népnek el kellett volna fogadnia. Mihály maga is megjelent a püspökök gyűlésén és kérte, hogy fogadják el a hitvallást, mert a birodalom léte függ tőle. A püspökök azonban nem voltak hajlandók a filioque hozzáadására, valamint a pápa nevének a himnuszokba való felvételére. József patriarcha elhagyta állását, a papság pedig mindenütt a császár ellen izgatva a népet. Egy görög író így jellemzi Mihályt: „tevékeny és rátermett ember, külseje uralkodóhoz méltó, komor és oroszlantermészetű; rettenetes az ellenség iránt, kegyes az alattvalókkal szemben, nemes fejedelem s bátor hadvezér“.⁴²⁾ Oroszlantermészetét és rettenetességét most megmutatta alattvalóival szemben is. A politikai okosság az uniót ságaltta s mikor a nép és a klérus a megszokott formákról a politika kedvéért nem volt hajlandó lemondani, a császár kegyetlen eszközökhöz nyúlt. Megostoroztatta, megvakíttatta, megcsónkíttatta, halálra ítélte az unió elleneit, „mert az az okos gazdálkodás — mondja Nikephoros görög író — hogy, ha szükség kívánja, szenvedjünk egy kis kárt a nagyobb nyereség kedvéért“.⁴³⁾ Így sikerült kieroszakolnia, hogy 35 püspök és érsek aláírta a hitvallást.

1274 június 24.-én érkeztek meg a lyoni zsinatra a görög követek, kik sok ajándékot, szent öltözeteket, arany szobrocskákat, finom tömjént stb. hoztak magukkal.⁴⁴⁾ A pápa és a kardinálisok nagy ünnepséggel fogadták őket és testvéri csókot váltottak velük. Péter-Pál napján ünnepi mise volt, melyen a leckét és az evangéliumot latinul és görögül énekelték, valamint a Credó-t is s ebben a filioque-t háromszor ismételték. Július 6.-án a 4.-ik ülésen felolvasták a császár levelét, követe pedig megesküdt, hogy ura a schismáról lemond és a pápa primatusát elismeri.

Károlyt a történetek nagyon lesújtották s a görög követek elbeszélétek, hogy mikor a pápa elutasító magatartásáról érte-

⁴¹⁾ Pachym. V. II. c. 369—70. 1. Bonni kiadás.

⁴²⁾ Ephraemus (Corp. Script. hist. Byzantinae. Bonni kiad. 373. I. 9344—48. s.).

⁴³⁾ Nikephoros (Corp. Scr. hist. Byz. 127. I. V. 2.).

⁴⁴⁾ Pachymeres i. h. V. 17. 384—85. I.

sült, annyira felindult, „hogy azt a pálcát, melyet az itáliai előkelők szokása szerint kezében tartott, összerágta“.⁴⁵⁾

Mihály csapatai 1274-ben elfoglalták Beratot több apró várral, majd Kroját is,⁴⁶⁾ ami Károlyt arra kényszerítette, hogy kényszerű tétlenségéből kilépjen. 1275 február 3-án rendeletet küldött Terra di Otranto justiciariusának, hogy gondoskodjék 15 hajó felszereléséről, melyeknek katonaságot kell átszállítani Durazzoba.

Indítson a justiciarius azonnal útnak egy hajót Durazzoba, Valonaba és Korfuba; az őrseget és lakosságot bátorítva, hogy rövid időn belül megfelelő segínyt kapnak; megbizottja iparkodjék őt az ujságokat és az ellenség terveit kitudni és híven tegyen jelentést.⁴⁷⁾

Elhihetjük a királynak, milyen megerőltetésébe került, hogy a pápánál járó görög követeknek *salvus conductus* adjon, de — írja ő toscanai és római vicariusainak — megteszi, hogy a pápa kedvében járjon s kirendeli melléjük Jean de Briet.⁴⁸⁾

X. Gergely 1276-ban meghalt és Károly oly pápát akart választatni, aki az ő érdekeit szíven viseli, mely célból iparkodott nyomást gyakorolni a konklávéra. Most már azonban a balszerencse kezdte őt üldözni. Egymásután három pápa halt meg rövid időközökben s utánuk Gaetano Orsinit választották meg III. Miklós néven. Az új pápa Károllyal szemben ellenséges érzülettel viseltetett, aminek állítólag személyes sérelem volt az oka.⁴⁹⁾ Kényszerítette a királyt, hogy letegye a senatori méltóságot, a birodalmi vicariusságot és mereven ellenszegült a konstantinápolyi terveknek, sőt némelyek szerint ő maga dol-

⁴⁵⁾ Pachymeres i. h. V. 26. 409. l.

⁴⁶⁾ L. Jireček értekezését: *Illyrisch-albanische Forschungen* I. 73. l. — II. Károly Durazzóból és a megmaradt helységekből *secundogeniturat* alapított „Durazzo hercegség“ címen.

⁴⁷⁾ C. Minieri—Ricciò: *Il regno di Carlo I. d'Angio dal 2 Gennaio 1275 al 31 dicembre 1283* (Arch. stor. Ital. série III. 24. t. 229—30. és 240—41. ll.).

⁴⁸⁾ Minieri—Ricciò i. h. 234. l.

⁴⁹⁾ Malespini ap. Muratori *Ss. Rer. It.* VIII. 1022. l.

gozott egy koalíció alakításán, mely a görög királyt megalázza.⁵⁰⁾

1280-ban meghalt az energikus pápa. Károly erőszakoskodása következtében megint egy francia került a pápai trónra Simon de Brion személyében, ki mint pápa IV. Márton nevet vett fel. Márton Károlynak odaadó híve volt, aki visszaadta előbb viselt méltóságait s keresztes hadjárat céljaira átengedte neki hat évre Szardínia és Magyarország egyházi tizedét.⁵¹⁾ Hogy e keresztes hadjárat mögött mi lappangott, könnyű elképzelni.

Palaiologos Mihály érezte, hogy fenyegetően közeledik a katasztrófa. Saját birodalmában az unió és ezzel kapcsolatban a kegyetlen büntetések óriási felháborodást keltettek. Epeiros és Aitolia deszpotái felhasználták az alkalmat, hogy mint az orthodox vallás védői lépjenek fel és menedéket nyújtottak a császár haragja elől menekülőknél; fővárosa gyűlölte a császárt, saját családja vesztére tört. Genovával, mely megszegte a pontusi timsóra kimondott kiviteli tilalmat, csak az imént volt súlyos összetűzése,⁵²⁾ Márton pápa pedig kizárta az egyházból, mint olyant, aki csak színleg katolikus, de az egyezséget teljesíteni nem hajlandó.

Károlyra tehát elérkezett a cselekvés órája. Megerősítette a már régebben kötött szövetségi szerződéseket, sőt újabb szerződésekkel is biztosította a sikert.

Bulgáriában Konstantinos cár lábát törte s a zavarokból Terterij emelkedett ki, aki Károlyval lépett összeköttetésbe, valamint Dragutin szerb fejedelem is, aki Urost detronizálta s 1276—82-ig egyedül uralkodott. Szerbia bányaművelése éppen ebben az időben lendült fel s ez a körülmény lehetővé tette Dragutinnak, hogy erős zsoldos hadat szervezzon a görög csá-

⁵⁰⁾ L. Cronica fris Salimbene ap. Pertz: Mon. Germaniae Hist. Ss. 32. k. 499. és 501. ll. L. még Amari: La guerra del Vespro Siciliano. I. 159. l.

⁵¹⁾ Fejér: Cod. Dipl. V. 3. 138—40. l. — Theiner: Vetera monumenta Hungarum s. illustrantia I. k. 349—50. l. — Károly egyébként csak az imént (1277) vette föl a Jeruzsálem királya címét, melyet a hozzákötött jogokkal megvásárolt Antiochiai Annától. Durrieu i. m. 46. k. 189. l.

⁵²⁾ Caro i. m. I. 409—10. l.

szár ellen.⁵³⁾ Károly Németország felől is biztosította magát. Habsburgi Rudolfal szerződést kötött s unokájának, Martell Károlynak, eljegyezte Rudolf leányát, Klemenciát.⁵⁴⁾ Nem volt közömbös a döntő mérkőzés idején Achaia hűsége sem. Hogy ezt a tartományt, melynek Villehardouin Vilmos halála után fedjelme lett, lekötelezze magának, 1280-ban megerősítette a tartomány minden eddig nyert kiváltságát s utasította vicariust, Galeramo d'Ivryt, hogy úgy ezeket a kiváltságokat, mint a tartomány összes szokásait tiszteletben tartsa, majd a népszerűtlen d'Ivryt még ez évben Filippo de Lagonessával helyettesítette.⁵⁵⁾

Sikerült végre egy tengeri hatalmat is érdekkörébe vonni, t. i. Velencét. Hogy Velence feladta semleges álláspontját, ebben nagy része volt a pápa és Fülöp francia király zaklatásának. 1281 július 3.-án Orvietóban kötötte meg a szerződést Károly, Fülöp címzetes császár, a doge és a velencei köztársaság. A köztársaság kötelezte magát, hogy a vállalatra legalább 40 gályát állít ki s viszonzásul a latin birodalomban élvezett összes jogait visszanyeri. Károly viszont 8000 lovast és megfelelő gyalogságot szerel fel. Külön békét nem kötnek, a találkozás helyéül Brindisit, idejéül a jövő év áprilisát tűzték ki.⁵⁶⁾ Károly ugyanekkor lépett szerződésre Nikephoros Comnen deszpotával is ugyancsak a görög császár ellen s azért felszólította az achaiai vicariust, hogy Nikephoros fiát, Mihályt, ki Clarenzaban kezes volt, adja ki a deszpotának, vagy követének.⁵⁷⁾

Amíg a király Albániában levő várait megerősítette, hadi

⁵³⁾ Jireček: *Gesch. der Serben*. 326—28. l. — Dragutin követei többször megfordultak ebben az időben Károly udvarában. Így pl. 1281 júniusában György gróf, mint Dragutin követe, befejezve fontos tárgyalásait, készül hazautazni Maria de Chaurssal, Anselmo de Curban özvegyével és Károly király rokonával, ki nővérét, az öreg szerb királynét, akarja meglátogatni. Minieri—Riccio i. m. Arch. St. It. IV. s. 4. t. 10. l.

⁵⁴⁾ Minieri—Riccio i. h. 4. l. — Pertz: *Mon. Germ. Hist. Legum*. t. II 423—25. l. — Árpádkori új okmánytár IX. k. 42—43. és 89. ll.

⁵⁵⁾ Minieri—Riccio i. m. Arch. st. It. IV. s. 3. t. 13. és 164. l. — Miller i. m. 163. l.

⁵⁶⁾ Romanin helytelenül 1283. áprilisáról beszél. I. m. II. 317. l. — Miller szintén i. m. 173.

⁵⁷⁾ Minieri—Riccio i. m. Arch. st. It. IV. s. 4. t. 17. l.

szerekkel, főleg vetőgépekkel, kellőleg fölszerelté, mintegy erőpróba gyanánt egy csapatot küldött Ugo de Sully vezérlete alatt Belgrád ostromára. Bár folyton újabb meg újabb erősítéseket küldött Sullynek, sőt Giovanni Scotto durazzoi kapitány is támogatta, ez csak annyit tudott elérni, hogy a Belgrád körül levő falvakat elfoglalta, de a vár ostroma kudarcot vallott s maga is fogságba került. Épen így kudarccal végződött Károly szövetségesének, Terterij bolgár fejedelemnek támadása is.

A fenyegető veszedelem megsokszorozta a különben is ügyes diplomata Mihály császár energiáját. Felhasznált minden eszközt, hogy Károly vállalatát meggyőztse. Ígért kereskedelmi előnyöket, pénzbeli támogatást, sőt a görög császárok régi módszerét, a megvesztegetést is alkalmazta, „azt a régi Artaxerxest utánozva, — mondja Nikephoros Gregoras — ki a spartai Agesilaus támadásától félve, nagy mennyiségű pénzt küldött s a thebai Epeminondast, Pelopidast és Hellas összes vezető embereit harcra hívta föl ellene”.⁵⁸⁾

Tárgyalásokat kezdett Márton pápával,⁵⁹⁾ Genovát, régi szövetségesét kibékítette, úgy hogy ez nemcsak visszautasította Károlynak a szövetségkötésre vonatkozó felszólítását, hanem értesítette is a császárt ellenfele készülődéséről és annak arányairól. A birodalomban lakó genovaiak is dolgoztak és Benedetto Zaccaria vezetése alatt egy Károly ellen irányuló koalíció alakításán fáradoztak.⁶⁰⁾

A legértékesebb szövetséges azonban Péter, Manfréd veje, Aragonia királya volt. Pétert bántotta az a kegyetlenség, amelyet Károly Manfréd családjával szemben elkövetett és főleg azóta készülődött ellene, mióta az a flottademonstráció, melyet a genovaiak Nápoly (Napoli) kikötője előtt rendeztek (1274), feltárta Károly gyengeségét.⁶¹⁾

Mikor lépett Mihály császár összeköttetésbe az aragon

⁵⁸⁾ Nikeph. V. 2. 127. Bonni kiadás.

⁵⁹⁾ 1281 jan. 9.-én parancsot ad a király, hogy Fülöp és Konstantin görög követeket, kiket a királyi gályák parancsnoka elfogott, adják át Avignoni Vilmosnak, mert a pápai udvarba kell őket kísérni. Minieri—Riccio i. m. IV. s. 4. t. 3. l.

⁶⁰⁾ Annales Januenses i. h. 293. l. — Amari: La guerra del Vespro Siciliano. II. 160—63. l.

⁶¹⁾ Caro i. m. I. k. 357—58. l.

királlyal, nem tudjuk; de hogy 1280-ban már segítséget kapott a császár Pétertől, az valószínű. Ez év augusztusában közölte ugyanis Károly szicíliai vicariusával, hogy értesülése szerint fegyveresekkel megrakott hajók mennek Palaiologos Mihály segítségére; már Szardínia szigetéig értek és Szicília körül szándékoznak átvonulni, legyenek tehát készen minden eshetőségre és tartóztassák fel a hajókat. Ha ez sikerül, küldjön a vicarius rögtön titkos értesítést és ő megszabja a további teendőket. Hasonló utasítást kaptak Malta és Gozzo szigetek parancsnokai is.⁶²⁾ Károly nem említi, milyen nemzetiségűek a hajók utasai, tehát csak következtetés útján állapíthatjuk azt meg. Itt vagy Vilmósról, Montferrat örgrófjáról, vagy Aragoniáról lehet szó.

Montferrati Vilmos 1280 májusában Kasztíliaba és Aragoniába utazott, hogy segílyt kérjen a ghibellineknek a milanoi Torrék ellen. Alfonz pénzt, Péter csapatokat ígért, mire az örgróf Genovához fordult azzal a kéréssel, hogy adjon számára 2 gályát és engedje meg, hogy kikötőjében kiköthessen. Genova szívesen teljesítette a kérést, de Vilmos csak 1281 július 16.-án ért a városba, míg Károly fentemlített rendelete 1280 augusztusában kelt. Valószínű tehát, hogy katalán hajók katalán zsoldosokat szállítottak Görögországba.⁶³⁾

Péter bosszút akart állni Károlyon s Mihály császár 25.000 uncia aranyat ajánlott fel vállalatára.⁶⁴⁾ Ha el is vesszük a Procida szerepéről szóló mondát, az a körülmény, hogy a szicíliai vecsernye az utolsó órában fosztotta meg Károlyt a görögországi vállalat megindításának lehetőségétől, mutatja, hogy Mihálynak nagy szerepe volt az események irányításában.⁶⁵⁾

Úgy látszik, Károly nem látta át rögtön a szicíliai helyzet komolyságát, mert még 1282 ápr. 7.-én a Palaiologos Mihály

⁶²⁾ Minieri—Riccio i. m. Arch. st. It. IV. s. 3. t. 165 l.

⁶³⁾ Caro i. m. I. 413—14. l.

⁶⁴⁾ Gibbon: Gesch. des römischen Weltreiches. Leipzig, 1854. 500. l.

⁶⁵⁾ L. G. Villani előadását i. h. 273—80. l. — Károlynak a görögországi vállalatra szánt flottája 22 gályából és 8 kisebb hajóhól (teride) állott s a hajóhad élére Giovanni Calderont állította. Minieri—Riccio i. m. Arch. st. It. IV. s. 4. t. 175. l.

ellen küldendő flotta felszereléséről rendelkezett és csak április 11.-én tudatta Gherardo di Marsiglia viceadmiralissal, hogy tervét megváltoztatta s hajóhadát Sziciliába irányítja. Giacomo di Tiepolohoz, a görögországi expedicióra kijelölt velencei hajók parancsnokához lepecsételt levelet küldött, amelyben kétségtelenül az események váratlan fordulatáról értesítette.⁶⁶⁾

A szicíliai események halomra döntötték Károlynak egy életen át oly törhetetlen energiával és nagy buzgalommal szőtt terveit s életének hátralevő éveit Szicilia visszafoglalására kellett fordítania. Balkáni politikájával csak annyit ért el, hogy utódai is megtartották a durazzo hercegséget és befolyásukat a Balkán félsziget déli részén.

⁶⁶⁾ Minieri—Riccio i. m. IV. s. 4. t. 176. l. — Velence az 1282-ben elhalt Palaiologos Mihály utódjával, Andronikossal békét kötött és megtiltotta a gradoi patriarchának, hogy Károly érdekében Péter ellen keresztes hadat prédikáljon. Romanin i. m. II. 318. l.

La politica balcanica di Carlo d'Angiò.

Carlo d'Angiò re delle „Due Sicilie“ avrebbe voluto procurarsi tutta la Penisola e cingersi il capo della corona imperiale. L'effettuazione del progetto fu impedita dalla politica dei Papi che nel potente vasallo non volevano vedere un nuovo rivale. Quest'è la causa perciò che Carlo volse lo sguardo verso Oriente. L'Impero Greco restaurato era la vergogna della Chiesa di Occidente e rovesciando lo stesso avrebbe potuto raggiungere l'ambiziosa meta e di più procurarsi meriti imperituri nel servizio della Chiesa. Inoltre non avrebbe stato spregevole nemmeno il *profitto materiale* risultante dalla realizzazione del nuovo Impero Latino.

Costantinopoli era lo scalo delle merci levantine e la sua importanza cresceva nel rapporto, nel quale l'Islam respingeva i Cristiani dal litorale della Siria. L'immensa quantità di merce che compariva sul mercato di Costantinopoli assicurava non ostante i privilegi concessi alle città occidentali un ingente provento che non poteva rimaner nascosto al principe avido di denaro.

La Grecia sarebbe stata per Carlo soltanto una stazione per estendere poi il suo potere sulla Siria e sulla Palestina.

In questa sua impresa poteva contare sulla massima benevolenza del Papa egli però voleva aver anche un titolo per poter impadronirsi della Grecia. Balduino, l'imperatore detronizzato dell'Impero Latino, entrò in relazione di parentela cogli Angioini e trasferì a quest'ultimi i suoi diritti imperiali.

Però questo era soltanto il primo passo nella sua grandiosa politica. Si procurò dalla famiglia Villehardouin la Morea o altrimenti Acaia parimente per mezzo di un matrimonio e contemporaneamente estese i suoi diritti feudali anche sul ducato d'Atene appartenente alla famiglia De la Roche.

Dopo aver assicurato la sua influenza tanto verso Levante come verso mezzogiorno obbligò anche il principe d'Epiro a riconoscere la sua supremazia ed in questo modo circondò di nemici l'impero di Michele Paleologo.

Trattandosi del Balcano l'alleanza col re d'Ungheria era molto importante per Carlo ed egli condusse a termine appunto per questo motivo un duplice patto di famiglia fra le due corti.

Avendosi guadagnato la Serbia e la Bulgaria sul Balcano isolò perfettamente l'imperatore Michele e ora per metter mano alla realizzazione del suo proposito non gli mancava più che una potenza marittima.

Fra le tre potenze marittime Pisa essendo ghibellina non poteva esser presa in calcolo, Genova occupava nell'Impero Greco una posizione molto favorevole e per giunta stava dal tempo della crociata di Torino in relazione ostile con Carlo, Venezia da sua parte poi rifiutò l'avvicinarsi di Carlo.

Carlo era turbato nei suoi progetti ancora da una potenza dalla parte della quale non se lo aspettava menomamente cioè dal Papato. Gregorio X. come scopo principale si propose di unire tutti i cristiani in una crociata per riconquistare la Terra Santa. Ricevette quindi con piacere la promessa dello scaltro Michele di voler realizzare nell'Impero l'unione.

L'unione cagionò nell'Impero Greco grande confusione, scosse persino la posizione di Michele, il quale non poté mandare in effetto il progetto.

Però nel 1276 essendo morto Papa Gregorio X. e nel 1280 anche Niccolò III. ed essendogli successo il francese Martino IV. devoto partigiano di Carlo, il re si mise a realizzare il suo proposito. Confermò gli antichi patti di alleanza e colla mediazione del Papa stipulò il 3 luglio 1282 in Orvieto un patto di alleanza con Venezia, la quale verso adeguate prestazioni si obbligò a soccorrere Carlo.

Michele essendosi accorto del pericolo minacciante fece tutto il possibile per evitarlo. Gli riuscì di mettersi in relazione col re

d'Aragonia e l'intervento di quest'ultimo rovesciò tutti i progetti di Carlo. Appunto quando voleva cominciare la campagna scoppio in Sicilia la rivoluzione che tenne occupate le forze di Carlo ed egli spreco inutilmente le sue energie per recuperare l'isola e così l'imperatore sfuggì il pericolo occidentale.

